Kuram / Felsefe

Bertell Ollman

yabancılaşma

marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı



İngilizceden çeviren: Ayşegül Kars

2. basım

Yordam Kitap

Bertell Ollman

New York Üniversitesi siyaset bilimi profesörlerindendir. Aynı üniversitede diyalektik yöntem ve sosyalist teori üzerine dersler veriyor.

Yazarın başlıca eserleri Türkçede Yordam Kitap tarafından yayınlanmıştır:

Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society (New York, 1971) [*Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, çev. Ayşegül Kars, 2012].

Dialectical Investigations (Routledge, 1993) [*Diyalektik Soruşturmalar,* çev. Cenk Saraçoğlu, 2011].

Dance of the Dialectic (University of Illinois Press, Urbana ve Chicago, 2003) [*Diyalektiğin Dansı*, çev. Cenk Saraçoğlu, 2006, 3. basım: 2011].

Marxism: An Uncommon Introduction (Stirling Yayınları, Yeni Delhi, 1991) [Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş, çev. Ayşegül Kars, 2009, 2. basım: 2011].

Ollman aynı zamanda “Sınıf Mücadelesi” isimli bir masaüstü oyunun da yaratıcısıdır. Yıllardır üniversitelerde akademik özgürlük mücadelesi veren Ollman, Amerikan Siyaset Bilimi Vakfı tarafından pek çok ödüle layık görülmüştür.

Eserin orijinal adı:
Alienation
Marx's Conception of Man in Capitalist Society
(Cambridge University Press, 1971; 2. Basım: 1976)

YABANCILAŞMA

Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı

Bertell Ollman

İngilizceden Çeviren
Ayşegül Kars

Yordam Kitap: 174 • **Yabancılaşma** • Bertell Ollman
ISBN 978-605-5541-42-2 • *Çeviri:* Ayşegül Kars • *Redaksiyon:* Doğan Ergün
Düzeltme: Can Saday • *Kapak ve İç Tasarım*: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: Kasım 2012 • *Yayın Yönetmeni*: Hayri Erdoğan

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı No: 19 Kat: 3 Cağaloğlu 34110 İstanbul
T: 0212 528 19 10 F: 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com **E:** info@yordamkitap. com

YABANCILAŞMA

Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı

ÇEVİRİLER ÜZERİNE

Bu çalışmada olabildiğince Marx'ın eserlerinin İngilizce çevirilerini kullandım. Belirli bir ifadenin çevirisinden kuşku duyduğumda Almanca orijinalinden kontrol ettim. Çalışmamda merkezî bir yere sahip olan *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nın daha yakın tarihli T. B. Bottomore çevirisi (Londra, 1963) ve Ria Stone'nin (1949) teksir edilmiş kopyasındansa, Martin Milligan çevirisinden (Moskova, 1959) yararlandım.

İzlemesi zor olsa da, Milligan'ın çevirisinin diğer iki çeviriye nazaran Marx'ın yazdıklarına daha sadık kaldığı inancındayım. Özellikle Bottomore'nin çevirisinde metni basitleştirmek amacıyla, daha doğru olan ifadeler yerine daha iyi bilinen İngilizce ifadeler tercih edilmiş. Örneğin Bottomore *Wesen*'i "önem" diye çevirirken Milligan "öz" diyor. Benzer şekilde, Bottomore *abstrahieren* için "çıkartmak" derken, Milligan bu kavramı "soyutlamak" olarak çeviriyor. Şu an ayrıntı gibi görünen bu farklılıkların önemi daha sonra ortaya çıkacaktır.

Ben de Marx'ın çalışmalarını çevirirken, olabildiğince Milligan'ın izinden gittim. Örneğin, *Wesen*'i genelde "öz", "doğa" ya da "varlık"; *Kraft*'ı "güç" ve *Wesenskraft*'ı "özsel güç" olarak çevirdim. Yine, Marx'ın kullandığı orijinal terimlerin yerine geçen bu İngilizce ifadelerin önemi ileride netleşecektir.

Tutarlı olma çabam, Marx'ın diğer çalışmalarının İngilizce versiyonlarında kullanılan terimleri de zaman zaman değiştirmemi gerektirdi. Bu değişikliklerden önemli gördüklerimi dipnotlarda belirttim. Kimi kavramların çevirisinden kaynaklanan sorunlar hakkındaki düşüncelerime de yine dipnotlarda yer verdim. Bu bağlamda "Çeviriler Üzerine", ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı

incelenecek olan Marx'ı çevirme sorununa sadece bir giriş niteliği taşır.

Bertell Ollman

TEŞEKKÜRLER

Yanlışlarıyla ve doğrularıyla bu çalışmayı Isaiah Berlin'e ithaf ediyorum; bir arkadaş ve bir öğretmen olarak yardımları olmasa bu kitap asla tamamlanamazdı. Onun bilgisine ve nezaketine ne kadar çok şey borçlu olduğumu açıklamak, benim için büyük bir mutluluk. Metnin kimi kısımlarını okuyan ve eleştirileriyle bana yardımcı olan çok sayıdaki kişi arasından özellikle Marshall Berman, Ann Spackman, Richard Gombrich, Norman Pollach, Z. A. Pelczynski, Graeme Duncan, Peter Sedgwick, Steven Lukes, Charles Taylor, Peter Waterman, Paul Sweezy, David McLellan, Shlomo Avineri, Colwyn Williamson, Maximilien Rubel ve John Plamenatz'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Araştırmalarım, Ford Vakfı ve St. Antony's College (Oxon)'in sunduğu mali destek sayesinde oldukça kolaylaştı; bu nedenle yardımları için onlara da çok teşekkür ederim.

GENEL GİRİŞ

“Marksizm” özünde Marx’ın kapitalizm yorumu; toplumumuzun nasıl işlediği, nasıl gelişmiş ve nereye yönelmiş olduğu hakkındaki incelemesinin tamamlanmamış sonuçlarıdır. Marx’ın çalışmalarında ilgilendiği öncelikli konular, birbirleriyle ilişkileri içinde insanlar ile bu insanların ürünleri ve eylemleridir. Bunlar, sınıf mücadelesinin her iki cephesinde savaş veren, emek güçlerini satan ve bu gücü satın alan *insanlardır*. Marx, bulgularını genellikle üretim tarzı, sınıf ve değer gibi insan dışı etkenlerin çevresinde düzenliyor olsa bile, onun yabancılaşma teorisi, eylemde bulunan ve eylemlerin nesnesi olan bireyi bu yorumun merkezine yerleştirir. Bu kuramda, insanın toplum ve doğayla kurduğu gerçek ve gerçekleşmesi muhtemel ilişkileri incelemek üzere önerilen konumlanma noktası insanın kendisidir. Böylece insanın kim olduğu ve ne yaptığı, içinde bulunduğu koşulların uzantısı olmaz, tersine, içinde bulunduğu koşullar onun kim olduğu ve ne yaptığının uzantısı haline dönüşür. Elinizdeki kitabın amacı, tam da bu konumlanma noktasından bakarak yapılan ve günümüzde “yabancılaşma” kavramının oldukça ilgi uyandırmasına rağmen fazla bilinmeyen böylesi bir kapitalizm analizine açıklık getirmektir.

Ancak Marx’ta birey, kuramın bir ürünüdür. Marx’ın insanların nasıl göründüğü, neler hissedip düşündükleri; hangi dürtülerin onları ne kadar etkilediği ve (başka bir düzlemde) hem mevcut hem de yeni koşullar altında neler yapmaya muktedir olduklarına dair bir anlayışı vardır. Bu nitelikleri olmadan insanlar, olaylara, Marx’ın varsaydığı tarzda karşılık vermez yahut veremezlerdi. Çünkü, maddi

koşulların Marx tarafından tarif edildikleri gibi olduklarını kabul etsek bile, kendi durumlarına başka eylemleri olanaksız ya da fazlasıyla olasılık dışı kılacak nitelikleri taşımadıkları sürece, insanların, Marx'ın yaptıklarını ve yapacaklarını söylediği şekilde tepki göstermelerini gerektirecek hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak, bireye odaklanan açıklayıcı bir toplumsal kuram olarak yabancılaşmanın her tür yorumu, Marx'ın insan doğası anlayışının ayırt edici yanını netliğe kavuşturarak işe başlamak zorundadır.

Göründüğü kadarıyla, Marx, başka yazarların insan hakkındaki görüşlerinin ve bir dereceye kadar da, insanın kendi geniş kuramları içindeki konumunun öneminin farkındaydı; ama, kendi görüşlerinin ve insanın kendi geniş kuramı içindeki konumunun önemi hakkındaki farkındalığı kısmi ve kesintiliydi. Fakat bu konuda kendi katkısının farkına ancak kısmen ve ara sıra varabilmiştir. Örneğin, “felsefi bilincimiz öyle düzenlenmiştir ki, sadece algıladığı insan imgesi ona gerçek insanmış gibi görünür” der, ama bu bilgece iğneli söz hiçbir zaman içe dönük olarak kullanılmaz.[1] “Hakiki Sosyalistler”, “Alman dar kafalısı”nı tipik insan saydıkları ve onun niteliklerini herkese atfettikleri için kınanır.[2] Bentham, aynı şeyi kendi ideali olan İngiliz esnafı için yapmakla suçlanır. [3]

Ne var ki, Marx'ın bu yazarların görüşlerine yönelik temel itirazı, tarihsel olmamaları, insan karakterindeki, toplumsal koşullardaki değişimleri izleyen dönüşümleri hesaba katamamalarıdır. Birey, basitçe, göründüğü şeyden ibaret sayılır, veri kabul edilir; sanki yer ve gökle aynı düzene tabidir. Marx bireyin, basitçe nasıl görünüyorsa, verili durum olarak, öyle ele alınmasını, kendi zamanının bir ürünü olarak değil de yer ve gökle aynı nizama tabi olarak değerlendirilmesini tarihin her dönemine damga vurmuş bir yanılsama şeklinde açıklar.[4] Oysa Marx'a göre aynı toplumda var olan farklı yaşam koşulları, insan doğasının çeşitlenmesine neden olur. Örneğin, kapitalistlerin ve işçilerin birbirlerine zıt niteliklerinin, bu sınıfların içinde yaşadıkları koşulların farklılığından kaynaklandığı söylenir. Açıktır ki, bu toplumsal faktörleri dikkate almayan bir insan doğası anlayışı baştan hatalıdır.

Ancak, Marx'ın yaptığı gibi bu faktörleri dikkate almak demek, bir insan doğası anlayışına sahip olmamak değildir. Sadece, bu yeni faktörlerin eklenmesiyle insan doğası anlayışı daha karmaşık hale gelmiştir.

Marx'ın insan doğası anlayışı, pek özenli olmasa da detaylı bir biçimde *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*'nda ve *Alman İdeolojisi*'nde (1846) çözümlenmiştir. Fakat Marx'ın sunum tarzı, bu kavramı irdelemeyi külfetli ve karışık bir iş haline getirir. İnsan konusuna ilişkin malzeme Marx'ın diğer yazılarında da bulunabilir; ama hiçbir yerde bu konuya erken döneme ait ve yayınlamadığı bu iki çalışmasında olduğu kadar yoğun bir şekilde eğilmez. Hal böyle olunca akla iki soru geliyor: Neden Marx insan doğası anlayışını daha derli toplu bir şekilde sunmadı ve neden *1844 Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'ni yayınlamadı? İkinci soru, anılan çalışmaları "olgunlaşmamış" oldukları gerekçesiyle reddetmeye hevesli eleştirmenler tarafından da sıklıkla soruluyor. Bu sebeple, ilk olarak ikinci soruyu ele almak yerinde olur.

Baştan söylemek gerekir ki Marx *Alman İdeolojisi*'ni yayınlatmayı denedi ancak başaramadı; Almanya'nın o dönemdeki koşulları buna engel oldu. Sonrasında bize anlattığına göre, Marx bu metnin "farelerin kemirici eleştirilerine" terk edilmesine aldırış etmemiştir. Zira çalışma amacına ulaşmış; yazarının netleşmesini sağlamıştır.[5] Marx yazılarını her zaman belli hedeflere ulaşmak için yazdı ve *Alman İdeolojisi*'nde saldırdığı zararlı felsefeler bir kere zayıflamaya başladığında, bu erken dönem çalışmalarını yazma amacı da (kendisinin netleşmesini sağlamak dışındaki) ortadan kalkmış oldu. Dahası, Marx sunum tarzını sürekli yeniliyordu. Fazla zaman geçmeden, kesinliğe kavuşturduğu görüşlerini sunduğu bu ilk biçimin işçi sınıfı tarafından anlaşılmasının zor olduğunu fark etmiş olmalı. Oysa görüşlerini anlamalarını en fazla istediği kesimdi işçi sınıfı.[6]

Alman İdeolojisi, ama en fazla da *1844 Elyazmaları*, Marx'ın kendisini netleştirme yolundaki çabalardır. *Elyazmaları*, çok daha az sayfada çok daha fazla konuyu kapsar. *Alman İdeolojisi* esas

itibariyle bir tarih ve felsefe çalışmasıyken, *1844 Elyazmaları*'nı aynı şekilde sınıflandırmak (sıklıkla böyle yapılmasına rağmen) pek mümkün değildir. *1844 Elyazmaları*'nda Marx'ın zihni o güne kadar edindiği bilgilerin derinliklerinde oradan oraya dolaşırken; tarih, felsefe, iktisat, psikoloji, antropoloji, etik, din ve sosyoloji hayranlık verici karmaşıklıkta bir örüntü oluşturacak şekilde birbiriyle kesişir. Bu çalışmada Marx, yeni bir sistemin cesur bir taslağına kavuşmuştu; ama görüşlerini ilk kez dile getirdiği bu metnin kimseyi ikna edemeyeceğinin ve hatta anlattıklarını çok az kişinin anlayabileceğinin muhakkak ki farkındaydı.

Marx'ın neden *Alman İdeolojisi*'ni yayınlatmadığını izah ederken, neden insan doğası anlayışını daha derli toplu bir biçimde sunmadığını da kısmen açıklamış oldum. İnsan doğası, kendi sorunlarını çözmek amacı söz konusu olduğunda önemli bir konuydu; ancak amaç görüşlerini açıklamak ve çevresindekileri ikna etmek olunca, bu konuya aynı derecede önem vermekten çekindi. Proleter sınıf bilinci, doğrudan kanıt göstermeye daha açık ve tartışma yoluyla geliştirilebilecek olan çevresel faktörler ön plana çıkarılarak daha rahat cezbedilebilirdi. Halbuki, insan doğası hakkında konuşmanın, sıklıkla bir tartışmayı sonlandırmak anlamına geldiğini Marx da fark etmişti.

Dahası ve belki de daha önemlisi 1844'ü takip eden yıllarda Marx, en sevdikleri laflar "insan doğası", "insanlık" ve "genel olarak insan" olan bir grup küçük burjuva ve sosyalist düşünürle bir dizi siyasi ve ideolojik tartışmaya girdi. "Hakiki Sosyalistler" Stirner, Feuerbach, Krieg ve diğerleriyle tutuştuğu kavgada Marx, onların sermayesi olan terimleri görece dışlayarak, kendi kuramlarını onlarınkinden ayrıştırmaya ve onların başka minvalde kullandığı fikirleri formüle etmeye soyundu.

Antropoloji ve psikoloji 1844 sonrasında artık temel konular olmaktan çıkmış olmasına rağmen, insan, zorunlu olarak Marx'ın kuramlarında merkezî bir yer işgal etmeyi sürdürür. Dahası, Marx'ın sonraki yazılarında eyleyen ve başkalarıyla etkileşimde bulunan insan, bu ilk çalışmalarında ortaya çıkan insandan farklı da değildir.

Bu da gösteriyor ki Marx'ın başlarda sahip olduğu insan doğası anlayışı zaman içerisinde çok az değişikliğe uğramıştır. Bu nedenle *Yabancılaşma*'nın kullandığı çerçeve ve kategorilerin çoğu *1844 Elyazmaları*'ndan ve *Alman İdeolojisi*'nden alınmış olmasına rağmen, yapacağım alıntılardan da rahatlıkla anlaşılacağı gibi içerikleri bu iki kitapla sınırlı değildir.

Marx'ın insan doğası anlayışını yeniden inşa etme çalışmalarıma başlamadan önce, onun daha genel felsefesine ilişkin sorunlarla haşır neşir olmam gerekti. Bu sorunlar, bir yazarın ilk iş olarak Marx'ın sıra dışı terminolojisiyle bir anlaşmaya varmasını dayatıyor ki genelde bu işten hep kaçılmıştır. Bu anlaşmanın amacı, Marx'ın ifadelerinden, Marx'ın iletmek istediğinden daha fazlasının ya da Marx'ın iletmek istediğinden başka bir şeyin çıkarılmayacağını güvenceye almaktır. Marx'ın dili kullanımının gösterdiği yol, bizi doğrudan bu dilin temelini oluşturan gerçeklik düşüncesine ve buradan da, düşüncelerinin gerektirdiğini hissettiği araştırma ve sunum yöntemlerine götürür. Bu konulara giriş bölümünde değineceğim. Marx'ın genel felsefesi başka bir yerde yeteri kadar inceleniyor olsaydı, yabancılaşmayla ilgili bir çalışmada bu genel felsefeye bu kadar yer ayırmazdım. Ancak üzülerek görüyorum ki durum hiç de böyle değil.

Bu nedenle kitabın içeriğini şu şekilde düzenledim: Birinci kısım, Marksizmin felsefi temelleriyle ilgileniyor; öncelikli olarak da Marx'ın gerçekliğin bütününü nasıl gördüğüyle. İkinci kısım Marx'ın insan doğası anlayışına; başka bir deyişle, Marx'ın insan ve doğa arasında gördüğü bağa ayrıldı. Üçüncü kısım yabancılaşma kuramıyla ya da sözü geçen bağların kapitalizmde nasıl bir şekle büründüğüyle ilgileniyor. Bu konuların hepsini yukarıda belirttiğim tarzda ele aldım ve bu meselelerden oluşan piramidi inşa ederken, benzer ilişkileri yeni ve daha çapraşık görünümler altında sunmaktan kaynaklanan tekrarları en aza indirmeye çalıştım.

Marksizm üzerine yaptığım bu araştırma, bu alanda çalışan diğer yazarların çoğunun konuyu ele alışından "tarihsel olmama" bakımından üç noktada farklılık arz eder: İlk olarak Marx'ın

düşüncelerinin nasıl geliştiğine fazla önem vermiyorum; ikincisi, bu düşüncelerin kökeni üzerinde fazla zaman harcamıyorum ve üçüncüsü, Marksizmi kendisinden önceki ve sonraki başka düşünceler bağlamında bir perspektife yerleştirmeye çalışmıyorum. Birincisi için şunu diyebilirim: Marx'ın düşüncelerindeki değişimlerin üzerinde durmuyorum; çünkü özellikle 1844'den günümüze Marksizmin temelde sahip olduğu bütünlükle kıyaslandığında, Marx'ın düşüncelerinde fazla bir değişiklik görmüyorum. Bu nedenle, düşüncelerini anlayabilmek için Marx'ın bütün yazılarını tek bir kuramsal şemanın dışa vurumları olarak ele almak, meydana gelen görece az sayıdaki tali değişikliğe hak ettiğinden fazla vurgu yapmaktan çok daha önemli. Ayrıca, değişikliklere vurgu yapmak, mevcut karşılıklı ilişkileri kavramayı daha da zorlaştırmaktan başka bir işe yaramaz.

Hatta Marx'ın 1844'ten sonra kullanmaya başladığı yeni terminolojiye sürekli olarak verilen ödün de abartılıdır. Zira, *1844 Elyazmaları*'nın "Hegelci" ve "Feuerbachcı" dili, Marx'ın düşüncelerini hem sunmaya hem de bu düşünceleri kabul ettirmeye daha uygun başka bir dille ancak kısmen değiştirilmiştir. Terminolojisinin geri kalanı için ise şunu söyleyebiliriz: Marx'ın siyaset, tarih ve iktisat alanlarındaki uzmanlığı daha önce felsefe ve antropoloji tartışmalarında kullanılan terminolojiye ihtiyaç bırakmamıştı. Ancak ne zaman disiplinler arası bağlantılar kurulması gerekse (geç dönem çalışmalarında bile) bu "eski" terimlere sık sık başvurmuştur. Ama göreceğimiz gibi, bu terimlerin anlamları bağlam değiştikçe değişecektir.

Marx'ın düşüncelerinin, dile getirildikleri döneme göre bölümlere ayrılması gerektiğini savunan ve her bir dönemin kendinden önceki dönemden radikal bir kopuş olarak algılandığı görüş, kanıtlanmaya muhtaçtır, ki bu şu ana kadar hiç yapılmamıştır. İlk olarak, Marx'ın böylesi kopuşların bilincinde olduğu, yani, aslında erken dönem yazılarının hatalı olduğuna açıkça gönderme yaptığı ortaya konmalıdır. İkincisi, Marx'ın erken dönem çalışmalarında onayladığı ya da onaylamadığı şeylerin, geç dönem yazılarında aksi

yönde ele alındığı gösterilmelidir. Son olarak, erken dönem çalışmalarında kullandığı kavramlardan kayda değer miktarına sonraki çalışmalarında hiç yer verilmediği ortaya konmalıdır.

Marx'ın kuramlarında ve bu kuramların sunum yöntemlerinde gelişmeler ve küçük değişiklikler olduğuna dair sayısız ima bulsak da, ne Marx ne de Engels "kopuş" terimiyle niteleyebileceğimiz bir fikir değişikliğine işaret eder. Tam tersine Marx, sonraki çalışmalarını kaleme alırken erken dönem metinlerine tekrar tekrar dönmeyi alışkanlık haline getirmişti. Örneğin, Marx'ın *Kapital*'i yazarken 1843-1845 defterlerini kullandığını Engels'ten öğreniyoruz.[7] Yine, Marx'ın *Kapital*'in ilk taslağı olarak faydalandığı *Grundrisse*'in (1858) birçok sayfası, bir bütün halinde *1844 Elyazmaları*'ndan aktarılabilirdi.[8] *Kapital*'in basılmış nüshasında bile, Marx'ın "erken dönem" düşünce ve kavramlarına genelde bilinenden daha fazla yer verilmiştir. Elinizdeki kitabın üçüncü kısmının ortasında yer alan Marx'ın iktisat kuramıyla ilgili bölümler, bu tezimi belgeleme çabamı yansıtıyor.

Peki, Marx'ın kuramları kolay kolay dönemlere ayrılamıyorsa, çok sayıdaki küçük değişikliği ve gelişmeyi nasıl yorumlamak gerekir? Açıkça söylemek istediğim şey Marx'ın düşüncelerinin sabit kaldığı ya da "doğru" Marksizmin sadece *1844 Elyazmaları*'nda ya da sadece *Komünist Manifesto*'da ya da sadece *Kapital*'de anlatılanlar olduğu değil. Bunun yerine, Marx'ın düşüncelerinin evrimleştiğini savunuyorum ki bu evrimin kendisi zaten erken dönem yazılarında ve çalışmalarında verdiği bilgilerin mantığında mevcuttu. Marx, insan ve toplum üzerine ciddi olarak yazmaya başladığı andan itibaren görüşleri belli bir doğrultuda ilerlemeye başladı ve bu doğrultudan bir daha hiç ayrılmadı. Göreceğimiz gibi, bu kuramsal gelişimin kaynağında, araştırmalarının sonuçlarını almasının yanı sıra, yeni yeni alanlarda çalışmaya başlaması vardır. En önemli değişiklikler 1842, 1844, 1846 ve 1848 tarihli yazılarında görülür. Ancak bu yazılarında geliştirilen temel düşüncelerin özsel bütünlüğü gözden kaçırılmamalıdır. Kitabın ilerleyen sayfalarında Marx'ın kuram ve

ifadelerindeki gelişme ve değişiklikleri, tartışılan konuyla ilgili olduğu kadarıyla tekrar ele alacağım.

Bu çalışmada Marx'ın düşüncelerinin kökenlerine (dolayısıyla da bu düşüncelerin özgünlüklerine) görece daha az zaman ayrıldı; bu konu önemsiz olduğu için değil, öncelikli meselenin bu düşüncelerin neler olduğunu ortaya koymak olduğuna inandığım için. Herhangi bir kuramsal sistemin kökenlerini, sistemi, neyi köken addedip addedemeyeceğimizi bilecek kadar kavradıktan sonra araştırabiliriz. Bu kavrayış ise, başka düşünürlerin çalışmalarından Marksizmin parçalarını toplayarak değil, Marksizmin içindeki ilişkileri yerli yerine oturtarak elde edilebilir ancak. Kısaca, Marx'ın temel kuramlarını (ki bu kuramlar, aynı sistemin parçaları olarak kendi aralarındaki karşılıklı ilişkileri de içerir) öğrendikten sonra neyi aradığımızı bilebiliriz. Başka türlü, yüzeysel benzerlikleri karşılıklı etkileşimler sanabiliriz ve sonuç olarak, Marx'ın düşüncelerini anlamak için yaptığımız hazırlıklar, onun düşüncelerini anlamamızı daha da zorlaştırır.

Son olarak, Marksizmi kendisinden önce ya da sonra geliştirilen diğer kuramlarla yan yana koyup karşılaştırmıyorum. Çünkü, birincisi, Marksizmin ne olduğunu daha bilmeden onu düşünceler tarihinde bir yere yerleştirmek gerçekten anlamsız. İkincisi, diğer kuramlarla analojilere dayanan Marksizm yorumlarına karşı önyargılı olduğumu da itiraf etmem lazım.

Bir şeyi, ona en ufak bir benzerliğe sahip her şeyle kıyaslayarak ele almak, entelektüellerin bir hastalığıdır ki bu hastalıktan benim de tam anlamıyla kaçabildiğim söylenemez. Bu hastalığı Marksist "kutsal kitap" yorumlarına uyguladığımızda ise karşımıza şu çıkıyor: Marx'ın aktardığı anlamı aydınlatmak için kullanılan analojiler Aristoteles'ten Locke'a, Hegel'e, Feuerbach'a, Rousseau'ya, Roma Katolik Kilisesi'ne ve daha birçok kişiye, kavrama ve nesneye kadar genişletilmiştir. Ancak bütün analojiler hem yazarlarını hem de okuyucularını yanlış yönlendirmeye meyillidir. Yazar, analoji ögesini asıl çalışma konusuyla ikame etmek ve karşılaştırmayı kolaylaştırması adına gerekli gördüğü her

yerde asıl konusunun köşelerini yumuşatmak gibi bir yola sapar. Okuyucu da aynı yola sapar, hatta bunu yapmaya zorlanır. Marx'ın Aristoteles gibi bir teleolojisi olduğunu, Rousseau gibi insanların birer toplumsal hayvan olduğuna inandığını ya da Locke gibi insanların özgür olmalarını istediğini iddia etmek; insanlara, [bu konulardaki] benzerliklerin en küçük ortak paydadan daha fazla bir şey olduğunu düşündürtecek bir yanlış yönlendirmedir. Marx'ın kapitalizm yorumu olarak Marksizm, Marx'tan önce var olan bir şey değildir; Marx'ın yazılarının dışında başka hiçbir yerde de saf haliyle bulunmaz. Bu nedenle Marksizmi açıklamada kullanılacak ham madde Marx'ın sözleridir.

Ya Engels? Neredeyse kırk yıl boyunca Marx'ın en yakın çalışma arkadaşı ve ölümünden sonra onun eserleriyle ilgilenen kişi olarak Engels, genelde, Marksizmin kavramlarının sözcülüğünde Marx'ın eşiti kabul edilir. Bu kabul, birçok açıdan tamamen hakkaniyetlidir. Ancak insan ve yabancılaşma konularında iki düşünür arasında kimi küçük farklılıklar da mevcuttur. Böyle olunca, hem Marx'a hem de Engels'e tam anlamıyla yoğunlaşmak çok sayıdaki farklılıkla uğraşmak anlamına gelir. Bu nedenle bulgularımı Marx'ın insan doğası anlayışıyla ve yabancılaşma kuramını da Marx'ın kendi sözleriyle sınırladım. Ama az da olsa yanlış yapma ihtimalim var diye Engels'e başvurmaktan kaçınmam, okuyuculara da aynı şeyi yapmalarını önermem için hiç de yeterli bir neden değil. Kimi yerlerde (mesela, Marksizmin felsefi temelleriyle ilgili kısım Engels'ten alınan örneklerle doludur) Marx ile Engels arasında tam bir örtüşme olan konularda Engels'in söylemindeki samimiyet tüm başka düşünceleri geçersiz kılacak bir hale bürünüyor ve bu noktalarda Engels, tamamıyla güvenilir bir tanık olarak metinde yerini alıyor.

Ele alınan konuya ne kadar nüfuz etmiş olursa olsun eğer yeri değilse eleştirilere yer vermedim. Hatta diyebilirim ki, kökleşmiş aptallıklar nasıl birer engelse, bu eleştiriler de Marx'ı anlamamızı zorlaştıran o kadar büyük engellerdir. Herhangi bir düşünce ama özellikle de Marksizm gibi oldukça karmaşık bir düşünce hakkında

resmin oldukça büyük bir bölümü ortaya çıkana kadar kesin bir karara varmamak gerekir. Başka türlü, aklımızda her zaman şöyle bir şüphe olacak: Eleştirilere maruz kalan, acaba "Marx'ın gerçekten anlatmak istediği" şey mi? Marksizmle ilgili çığ gibi büyüyen malzeme içerisinde (yazılarına dair verilere günümüzde kolaylıkla ulaşılabilir) tartışılan şeyin, çoğunlukla bu sosyalist düşünürün ne söylediği değil de ne "söylemeye çalıştığı" olduğunun fazlasıyla farkındayım. Bu nedenle kendi görüşlerini oluşturması için Marx'a, sözünün sürekli kesilerek engellenmeyeceği yeterli zamanı vermek lazım. Bu yüzden, kendi önemli eleştirel yorumlarımı da kitabın sonuna kadar erteliyorum.

Yabancılaşma boyunca Marksizmin özsel bütünlüğünü vurgularken, onu olduğundan daha tutarlı yapmaya çalışmadım. Marx her zaman düşüncelerinin mimarıdır; ben ise onların arkeoloğu olabilirim.

1 Karl Marx, Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. N. I. Stone (Chicago, 1904), s. 294. Bu Önsöz, *Grundrisse* adıyla basılan devasa elyazmasının bir parçası olmasına rağmen, asıl olarak Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* için yazılmıştır. Dahası Marx, metne koymamaya (ve hatta bitirmemeye) karar vermiş olsa da, söz konusu Önsöz bu çalışmanın 1903 sonrasında basılan tüm baskılarında yer bulmuştur. Bu nedenle, bugün çoğu kişinin *Grundrisse*'nin Önsöz'ü olarak bildiği metinden *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin basılmamış Önsöz'ü olarak söz etmek çok daha doğru olur.

2 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Samuel Moore (çev.) (Chicago, 1945), s. 52. Aynı zamanda bakınız Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, R. Pascal (çev.) (Londra, 1942), s. 112-113.

3 Marx, *Kapital* I, Samuel Moore ve Edward Aveling (çev.), (Moskova, 1958), s.609. Bütün zamanlar ve bütün toplumlar için tek bir insan tanımı oluşturduğu söylenenen bir diğer filozof Max Stirner'dir; ki Stirner'in ideal kabul ettiği insan kendisidir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, Werke, (Berlin, 1959), s. 104-105.

4 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s.267.

5 A.g.e., s. 13-14

6 Bu konuda takındıkları ortak tavırla ilgili Engels şöyle söylüyor: "Bu yeni bilimsel bulguları cilt cilt hantal kitaplar halinde işi ukalalık olanlara bir şeyler öğretmek amacıyla ortaya koymak istemiyorduk. Tam tersi. Her ikimiz de siyasal harekete her şeyimizle girmiştik (...) Görevimiz gereği görüşlerimizi katı bilimsel temeller üzerine yerleştirmek zorundaydık; ama proletaryayı kendi tarafımıza çekme sorumluluğumuz da bir o kadar büyüktü. Meseleyi kafamızda açıklığa kavuşturduktan hemen sonra çalışmaya koyulduk." Engels, *Germany: Revolution and Counter-Revolution* (Londra, 1933), s. 127. Marx, yazıları amaçlarına ulaştıktan sonra onlarla neredeyse hiç

ilgilenmedi. Bunun bir kanıtı, çalışmalarını hiçbir zaman biriktirmemiş olmasıdır. *Marx-Engels Anıları* içinde F. Lessner, “Bir İşçinin Karl Marx Üzerine Anıları”, (Moskova), s.169.

7 *Kapital* I, s. 27

8 Örneğin bakınız Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma* (Berlin, 1953), s. 315, 715-716.

I. KISIM

FELSEFİ GİRİŞ

1

YARASA GÖRÜNÜMLÜ KELİMELER ARASINDA

I

Bütün Marx okuyucularının karşılaştığı en zorlu sorun, Marx'ın kelimeleri "kendine özgü" kullanışıdır. Vilfredo Pareto, "Marx'ın sözcükleri yarasalar gibi; onlara bakan hem bir fare hem de bir kuş görebilir" diyerek, bu sorunu anlatmak için kullanılan klasik tanımlamayı yapıyor.[9] Gerçekten de konumuzla ilgili bundan daha derinlikli bir gözlem yapılmış değil. Yıllar geçtikçe düşünürler, Marx'ı belirli anlamlara sıkıştırmanın ne kadar zor olduğunun farkına vardılar ve dahası, Marx'ı anlayamamalarını bir eleştiri olarak ona geri yönelttiler. Fakat Marx'ın kullandığı kavramlarla okuyucusuna ne iletmeye çalıştığı hakkında sağlam bilgilerimiz yoksa; Marx'ın hiçbir kuramını doğru düzgün kavrayamayız.

Örneğin, "Değer *emektir*" şeklindeki (vurgu bana ait) aslında gayet ürkütücü olan iddiayı, Marx'ın "tüketim ve üretimin özdeşliği (...) üç katmanlı olarak ortaya çıkar" savını ya da kuramın belli koşullar altında "maddi bir güç" olduğuna yaptığı göndermeyi nasıl yorumlamalıyız?[10] Marx'ın ifadeleri sık sık sinirlerimizi bozar. Ancak, çalışmalarında karanlıkta kalan yahut farklı şekillerde yorumlanmaya müsait yerler, sarsıcı ifadelerden sayıca çok daha fazladır.

Marx'ın terminolojisini anlama konusunda, Engels de insanların karşılaştıkları güçlüklerin farkındaydı. Engels, *Kapital*'in birinci cildinin İngilizce baskısına yazdığı girişte, "Buna karşın, okuyucuyu kurtaramadığımız bir güçlük var; belirli terimlerin yalnızca gündelik dillerindeki anlamlarından değil, aynı zamanda alışılmış ekonomi politiğin dilindeki anlamlarından da farklı anlamlarda kullanılması" diyor. Fakat Engels'e göre bu durum

> *(...) kaçınılmazdı. Bir bilimin her yeni yorumu, bu bilimin teknik terimlerindeki bir devrimi de içerir. (...) Ekonomi politik, genel olarak, ticaret ve sanayi yaşamının terimlerini oldukları gibi almakla ve bunlarla iş görmekle yetinmiş; böyle yaparken de kendisini, bu terimlerle ifade edilen fikirlerin dar çerçevesine hapsettiğini tümüyle gözden kaçırmıştır. (...) Buna karşın, modern kapitalist üretimi yalnızca insanlığın iktisadi tarihindeki bir gelişme aşaması olarak gören bir teorinin, bu üretim tarzına ölümsüz ve nihai gözüyle bakan yazarların alışkın olduklarından farklı terimler kullanmak zorunda olduğu açıktır.*[11]

Marx'ı kendine özgü bir dil kullanmaya iten zorunluluğun Engels'in iddia ettiği gibi "açık" olup olmadığı sorgulanabilir; ancak bunu burada sorgulamak, yapmayı planladığım araştırmadan sapmak olur. Yine de kısaca değinecek olursak Engels'in söylediği şudur: Kelimeler, bir döneme hâkim olan anlayışı yansıtırlar ve bu anlayış geliştikçe, söz konusu kelimeler ve/veya onların anlamları da yerlerini yeni kelimelere (yahut anlamlara) bırakmalıdır. Sadece güncel olan terimleri kullanarak ya da güncel terimleri sadece kabul edilegelmiş anlamlarıyla kullanarak, kendimizi yine sadece güncel olan düşünceleri aktarmakla sınırlamış oluruz. Marx'a dönecek olursak, burada söylenen, kapitalizmi geçici bir evre olarak değerlendirmenin, kapitalizmi hiç sonlanmayacak bir üretim tarzı olarak gören insanların kullandıklarından farklı kavramlar gerektirdiğidir.

Sekiz sene sonra, *Kapital*'in üçüncü cildinin giriş bölümünde Engels (köprünün altından hayli fazla yanlış yorum geçtikten sonra), bu konuya yeniden döner ve Marx'ın sözcükleri kullanımındaki bir başka zorluğu gündeme getirir. Görünen o ki, Marx'ın terminolojisi yeni ve alışılmadık olmasının yanında, aynı zamanda tutarsızdır:

Aynı kelime farklı yerlerde farklı anlamlara gelmektedir. Ancak bunu bir kusur olarak görmek yerine Engels, bu farklılaşmanın bir meziyet olduğunu savunur ve Marx’ın betimlediği toplum anlayışını ifade edilebilmesi için bunun gerekli olduğunu söyler. Engels, “Marx’ın çalışmalarında” der;

> *(...) sabit, ölçülüp biçilmiş, her yere her zaman uyan tanımlar bulmayı beklememeliyiz. Açıktır ki şeyler ve şeylerin arasındaki ilişkilerin sabit olmadığının; değiştiğinin düşünüldüğü yerlerde, şeylere ait zihinsel imgeler ve düşünceler de benzer şekilde değişime ve dönüşüme tabidir; katî tanımlarla kısaca açıklanamazlar; ancak, biçimlendikleri tarihsel ya da mantıksal süreçlerde geliştirilirler.*[12]

Engels’e göre, Marx’ın kelimeleri “şeylerin ve şeyler arasındaki ilişkilerin (...) sabit olmayıp değiştiği” anlayışını sunmayı amaçlar. Böyle olunca, bu kelimelerin tanımları da değişmelidir.

Bu noktada “jargona” bir son verip, Engels’le birlikte Marx’ın da kafasının biraz karışık olduğunu ve her ikisinin de düşüncelerini tam netliğe kavuşturmaktan aciz olduklarını ilan etmek, gerçekten çok cazip bir seçenek. Örneğin İngilizce konuşan dünyada, ucu George Bernard Shaw’a kadar uzanan böyle bir gelenek var. Shaw, Marx okuyucularını “metafiziğe takılmamaları” konusunda uyarır ve Marx’ta karşılarına çıkacak olan abartmalar ya da insanı şaşkına çeviren hatalardan onun “animist felsefesini” sorumlu tutar.[13] Takip etmesi zor olan bir başka seçenek ise terminolojisinden başlayıp, Marx’ın okuyucularına iletmeye çalıştığı dünyanın resmine varmaktır. Bu durumda Engels’in yorumları gizemi aydınlatmış değil, ancak gizemi aydınlatacak araştırmaların yönelmesi gereken yönü göstermiş oluyor. Yani kimi okuyucuların Marx’ın terminolojisinde keşfettikleri bulmacanın çözümü, Marx’ın toplumsal gerçeklik kavrayışında yatıyor.

Birkaç istisna dışında, Marx’ı eleştirenler onun toplumsal gerçeklik anlayışını ciddiyetle incelemekten kaçınmışlardır. Ancak bu kaçınma onları, bu konuda bir tutum alma zorunluluğundan kurtarmadı. Dolayısıyla bu eleştirmenler Marx’ın dünyayı nasıl gördüğüne dair tahminler yürüttüler ve sonuçta, (genelde bunu hiçbir zaman belli etmeden) Marx’ın bildiği her şeyin belli bir

karaktere sahip olduğuna inandılar. Böylece, farkında olmadan ya da bilerek, Marx'ın ne söylemiş olabileceğinin gerçek sınırları belirlendi; Marx'ın kavramları, bu verili dünya görüşü dâhilinde ne anlama gelmeleri gerekiyorsa, o tür kalıplara sokulmaya zorlandı. Sonuç olarak, en azından Marx'tan yapılan alıntıları tekrar etmekle tatmin olmayanlar için Marx'ın kuramlarını doğrudan tartışmaya başlamak demek, Marx'ı anlamak amacıyla hemen hemen her zaman, varsayılan "sıradan dil" ölçütünü kullanmak demektir. Böylece "ortak akla" dayanarak kabul ettiklerimizin bir Marksizm anlayışı inşa etmek için yeterli bir temel olduğu ve Marx'ın toplumsal gerçeklik kavrayışıyla kendi toplum anlayışımız arasında çok büyük bir fark olmadığı varsayılır.[14] Engels'in, böyle bir varsayımda bulunmanın tehlikelerini gösteren halihazırda yeteri kadar uyarısı mevcut ama bu hatalı varsayımın etkisini, Marx'ın kavramlarına ilişkin standart yorumlardan hiç olmazsa birinin üzerinde göstermek istiyorum. Bu şekilde, ilerleyen bölümlerde epistemolojik araştırmalara ayırdığım zamanı haklı çıkarmayı umut ediyorum.

II

"Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşam sürecini belirler."[15] Marx'ın söylediği belki de hiçbir şey bu iddiadan daha fazla tekrarlanmamıştır. Dahası, bu iddianın sadece şimdiki zamanda değil, zamanın "ötesinde" de doğru olduğu düşünülür; buna göre, üretim tarzındaki bütün önemli gelişmeler, anılan diğer alanlarda da değişime neden olur. Bu kadarını sanırım bütün Marksizm öğrencileri biliyordur. Hâlâ yanıtlanmayı bekleyen sorular ise şunlar: Üretim tarzının kapsamına tam olarak neler girer? Hangi açılardan üretim tarzı bu diğer unsurları belirler? Yahut şunu sorabiliriz: Marx "üretim tarzı" ve "belirlenim" kavramlarını hangi anlamlarda kullanıyor?

John Plamenatz, Marx'ın yukarıdaki iddiasının yaygın olarak bilinen yorumunu, bir dizi "fundamentalist" varsayım üreterek son

derece kısa ve özlü bir şekilde ifade ediyor. Plamenatz'e göre Marx'ın bakış açısı;

> *(...) her şeyden önce, tarihçiler tarafından kaydedilen insan faaliyetlerinin uygun bir şekilde sınıflandırıldığını varsayar; yani bu faaliyetler, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan bir dizi sınıf ya da "faktöre" göre ayrılır. İkinci olarak, fundamental addedilen faaliyetlerin, diğer faaliyetlerden az ya da çok bağımsız olarak niteliklerini değiştirdikleri varsayılır. Son olarak da, fundamental olarak adlandırılan faaliyetlerin niteliklerindeki değişimlerin, bütün diğer faaliyetlerin niteliklerinde doğrudan ya da dolaylı olarak buna denk düşen değişiklikler ürettiği varsayılır.*[16]

Bu yoruma göre Marksizm, aşağıda değinilen üç noktada gelecek eleştirilerin kolay hedefi olur. İlk olarak Marx, ele aldığı toplumsal gerçekliği "bir dizi birbirini dışlayan sınıf ve faktöre" bölmeyi başaramamıştır. "İdeoloji", örneğin, zaman zaman bütün düşüncelere, zaman zaman da normatif ve bilimdışı görülen düşüncelere, bazen de yalnızca bir sınıfın çıkarlarına hizmet eden düşüncelere gönderme yapar. Çok daha keskin bir bıçak kullanarak Georges Gurvitch, Marx'ın "ideoloji"yi tam on üç farklı anlamda kullandığını savunur; bu tezine kanıtlar da gösterir.[17] Aynı derecedeki başka farklılıklara, Marx'ın "sınıf" ve daha birçok önemli kavramı kullanışında da rastlanabilir.[18]

Ancak, eğer Marx aynı kavram ya da ifadeleri sıklıkla farklı şeyler anlatmak için kullanıyorsa, o halde farklı ifadeleri kullanarak aynı olarak görülen şeyleri anlatmaya da eş derecede muktedir demektir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde üretim tarzının "genel olarak toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşam sürecini" belirlediğinden bahsettiği bir pasajda, aynı belirleyici rol hem "üretim ilişkilerine" hem "üretici güçlere" hem "toplumun ekonomik yapısına" hem "toplumsal varoluşa" hem de "ekonomik temele" atfedilmiştir.[19] Bu ifadeler, bir yandan farklı şeylere gönderme yaparlar (gönderme yapılan şeyler arasındaki karşıtlık "toplumsal varoluş" örneğinde oldukça fazladır); öte yandan bazıları da gerçekliğin, Marx'ın "belirlediğini" söylediği kısımlarını anlamca içerirler. Böylece, yasal haklar sistemi olarak mülkiyet ilişkileri, üstyapı başlığı altına atılır; atılır ama mülkiyet ilişkileri

aynı zamanda bu üst yapıyı “belirleyen” üretim ilişkilerinin de bir bileşenidir. Aynı zorluk, hem toplumun siyasi yaşamının bir parçasını oluşturan hem de siyasi yaşamı “belirlediği” söylenen ekonomik yapının bir unsuru olan sınıf mücadelesi için de ortaya çıkar. İşte bu tarz “tutarsızlıklar” ve “yarım yamalak” kavramlaştırmalar (eğer böylelerse tabii) eleştiri oklarının hedefi haline gelir.[20]

Eğer Marx’ın kuramının, belirlediği farz edilen unsurlardan dikkatlice ayıklanmış, ayrılabilir bir “belirleyen” faktör gerektirdiğini kabul edersek, bir ayıklama sürecinin sonucunda bu belirleyen faktör olarak üretici teknolojiye ulaşırız. Ayıklama sürecinden geriye, yukarıdaki özelliklere sahip belirleyen faktör olarak üretici teknolojinin kalmasının nedeni, onun tüm koşulları sağlaması değil; tüm koşulları diğer olası faktörlerden daha doyurucu bir biçimde sağlamasıdır. Yaygın olarak “ekonominin belirleyiciliği” olarak bilinen olgu, bu yorum içerisinde “teknolojinin belirleyiciliği” olur. Bu ekolün önde gelen temsilcilerinin, isim vermek gerekirse Plamenatz, Popper, Bober, Carew-Hunt ve Acton’un Marksizmden anladıkları tam da budur.[21] Kendi yorumlarını destekleyen modeli ise Marx’ın “Yel değirmeni size feodal lordlu toplumu verir; buharlı değirmen ise, endüstriyel kapitalistli toplumu” ifadesinde bulurlar.[22]

Ancak “ekonomik yapı” ve “üretim ilişkileri” teknolojiye indirgenince, Marksizmi “fundamentalist” olarak gören yorumun ikinci temel varsayımı (asli oldukları düşünülen faaliyetlerin, diğer faaliyetlerden bağımsız olarak niteliklerini değiştirdiği varsayımı) dikkatli bir inceleme karşısında artık zar zor ayakta kalabilir. Herhangi bir toplumda teknoloji, belirlemesi beklenen toplumsal, ekonomik ve siyasi faktörlerden “az ya da çok bağımsız olarak” kendi niteliğini değiştirebilir mi? Teknolojik gelişmenin; her durumda bilimin düzeyinin, ülkelerin hukukunun, siyasal rejimin politikalarının, tüketici talebinin ve daha başka birçok şeyin bir işlevi olduğunu görmek, derin bir tarih bilgisi gerektirmiyor. Bu nedenle teknoloji, elbette ki birçok önemli açıdan kendisinin

belirlediği öngörülen toplumsal hayatın farklı alanlarının niteliklerine ve bu alanlarda meydana gelen değişikliklere bağımlıdır. Ancak gördüğümüz üzere Marx'ın "fundamentalist" yorumu (bu yorumun ikinci varsayımı) bu karşılıklı bağımlılığı reddeder. O halde Marksizme karşı böyle bir eleştiri yönelterek iddia edilen şey basitçe Marx'ın hatalı olduğu değil, Marx'ın toplumsal hayatın basit gerçeklerinden habersiz olduğudur! Böylesi büyük bir yanlış anlamayı daha azı açıklayamaz. Yahut Marx'ın siyasi amaçları uğruna dürüstlüğü bir yana bıraktığını kabul etmemiz gerekir.

Bu durumda "fundamentalist" Marksizmin teknolojik gelişmenin, bütün diğer faaliyetler ve kurumlarda bu gelişmeye denk gelen değişimler üreteceğine dair üçüncü temel varsayımının da aynı şekilde sorgulanması gerekir. Örneğin, (en belirgin örneklerini anmak için belirtelim) Hıristiyanlık ya da Roma Hukuku'nun, bu kurumların gün yüzüne çıkmalarından sorumlu olması beklenen üretici güçlerden daha uzun ömürlü olduklarını belirtmek için tarihi derinlemesine incelemeye gerek yoktur. Bu son noktayla birlikte ele alındığında ortaya çıkan üç eleştiri; yani "Marx'ın sistemindeki unsurların tanımları tutarsızlıklar içerir"; "ekonomik faktör, belirlemesi beklenen faktörlerden önemli derecede etkilenir", "'üstyapıdaki' değişiklikler, 'yapıdaki' gelişmeleri birebir izlemezler" yönündeki eleştiriler, Marx'ın maddeci tarih kavrayışına yöneltilen saldırıların büyük bir kısmını oluşturur.

Bu tür eleştiriler yapan yorumcuların çoğu şunu da kabul ediyor: Somut iktisadi ve politik çalışmalarında Marx, kendi "fundamentalist" teorisinin ortaya çıkardığı ikinci ve üçüncü varsayımlarda kendini gösteren hataların hiçbiriyle suçlanamaz.[23] Yani, gerçek durumlarla ilgilenirken Marx, teknolojinin ya da başka bir tür ekonomik faktörün kendiliğinden geliştiğini iddia etmez; aksine, bu gelişmenin, yaşamın her alanından ve toplumsal analizin her seviyesinden gelen faktörlerin kümelenmesinin bir sonucu olduğunu söyler. Benzer şekilde, gerçek olaylarla ilgilenirken Marx, siyasi ve kültürel gelişmeleri teknolojideki değişime anında verilen

yanıtlar olarak da ele almaz; bu gelişmeler için Marx'ın sunduğu açıklamalar hep çok yönlüdür ve başrolü oynayan da her zaman ekonomik faktörler değildir. Ancak, bu kabullerin ardından eleştirmenlerin sıklıkla vardığı sonuç, Marx'ın tutarsızlığı ya da kuramlarını nasıl kullanacağını bilmediğidir. Kısaca Marx, kötü bir Marksisttir. Hatta Popper, Marx'ın kendi sistemini pek ciddiye almadığını dahi iddia eder.[24]

III

Elbette varabileceğimiz bir sonuç daha var; o da, sadece genel kuramsal ifadelerden süzülerek kurgulanmış bu "fundamentalist" Marksizm yorumunun hatalı olduğunu kabul etmektir. Ancak bu duruşun, Marx'ın gerçek olayları betimleyişine nitelik veren toplumsal etkileşim tarzıyla uyumlu olması gerekli ki onu savunabilelim. Başka bir deyişle, Marx'ın "Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve zihinsel yaşam sürecini belirler" sözünü; toplumsal, siyasal ve zihinsel faktörlerin, üretim biçimini önemli derecede etkilemesine izin verecek şekilde ve toplumsal üstyapının ekonomik temele birebir bağımlılığı görüşünü bir kenara bırakarak anlamaya çalışmalıyız. Çünkü Marx kuramlarını pratikte bu şekilde kullanmıştır. Engels, Marx'ın maddeci tarih anlayışını soran bir muhabire, Marx'ın kuramını kullandığı gerçek bir olay olarak *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'ni okumasını önermiştir.[25] Ne kadar basit olsa da bu tavsiyeye ne kadar ender uyuluyor!

Benzer şekilde, Engels "tarihte rol oynayan çok sayıdaki ideolojik alanın bağımsız bir tarihsel gelişimi olduğunu reddettikleri için, onların tarih üzerinde etkili olduklarını da reddettikleri" tarzındaki düşünceyi aptallık olarak niteler.[26] Ancak Engels'in geç dönemlerinde ekonomi dışı faktörlerin rolü üzerine söylediği bu gibi sözler, savunulamaz bir durumdan kendisini çıkarma çabaları olarak yorumlanmıştır.

Aslına bakılacak olursa Marx'ın kendi görüşleri için hiçbir yerde kullanmadığı bir tanım olan "ekonomik belirlenimcilik", onun genel savlarını yanlış okuyanlar tarafından Marksizm diye yutturulmaya çalışılan kötü bir karikatürdür. Devam edelim; eğer "ekonomik belirlenimcilik" kötü bir karikatür ise, kaynağını Marx'tan almayan "tarihsel maddecilik" ve "diyalektik maddecilik" gibi diğer yaygın adlandırmalar da kötü birer karikatürdü. Esasen bunlar, Marx'ın sözlerine daha o söylemeden sınırlar koyan; herhangi bir tarihsel koşula içkin olan bir dizi olanağı, daha tarihsel araştırma tamamlanmadan sınırlayan kısıtlayıcı ifadelerdir. Tam da birer karikatür olarak birçok çeşitleri vardır ve Marx'ın çalışmalarının sergilediği çok yönlü gerçekliği kavrama noktasında, her zaman yorumcunun sahip olduğu sınırları işaret ederler. Özellikle Marx'ın ölümünden sonraki yazışmalarında Engels "tarihsel maddecilikten" bahseder; ama terimi tırnak içerisine alarak. Sonuçta bu, Marx'ın değil, başka birinin ifadesidir.[27] Marx gibi Engels de "tarihsel maddecilikten" ziyade, daha geniş bir yorumu içeren "maddeci tarih anlayışımızdan" bahsetmeyi yeğler ya da basitçe "tarihe bakışımız" der.[28]

Önemli düşünürlerin hiçbir zaman tutarsız olamayacağını ya da kuramlarını hayata geçirmede beceriksiz olamayacaklarını söylemiyorum. Söylemek istediğim şey, kendi genel görüşünden sapmış böyle bir düşünür gösterildiğinde, onu yanlış anlayanın genelde biz olmamız ihtimalinin daha fazla olduğudur. Siyaset kuramında örneğin, çok iyi düşünülmüş, çok iyi hazırlanmış bir eleştirinin, sıklıkla karşımızdakinin gerçek düşünceleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Söz konusu Marx olunca, bunun gibi son derece normal bir önlemi almayı zorlaştıran güçlük ise şu: Sıradan tanımlamalarına da açıklık getirecek olan kuramsal ifadelerinin nasıl yorumlanacağı gözümüzün önünde doğrudan belirmez. Böyle olunca eğer üretim tarzının (birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları düşünülen) diğer toplumsal faktörlerin nitelik ve gelişimini belirlediği söyleniyorsa, üretim tarzının kendi kendini ürettiği

düşüncesi ve diğer toplumsal faktörlerin ondaki değişimlere birebir karşılık verdiği iddiası, bu önermeyi mantıksal olarak izler.

Ancak Marx'ın, yukarıdaki eşitliğin bileşenlerinin birbirini karşılıklı olarak dışladıklarını kabul etmesi de açıklanmayı beklemektedir. İşte, bu Marksizmin fundamentalizm olarak yorumlanmasının arkasındaki tüm mantıksal yapının üzerinde durduğu desteksiz bir önkabüldür. Tam tersi, bütün bulgular gösteriyor ki Marx, değişen niyetlerine uygunluğu sağlamak üzere, hesaba kattığı faktörlerin büyüklüğüyle oynar ve sınıflandırmalarının sınırlarını değiştirir. Bu konuda uğraştığımız problemin boyutlarını da bütünüyle gösteren uç bir örnek, "din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat, vs.'nin" "özel üretim tarzları" olduğu iddiasıdır.[29] Bu iddianın ardından "fundamentalist" yorumdan geriye ne kalıyor ki? Her ne kadar Engels, Marx'ın tanımlarının hiçbir zaman sabit olmadığını kabul etse de, bu örnek, genelde eleştiri amacıyla alıntılanır. Görülüyor ki Marx'ın tutarlı ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler kullanmak zorunda olduğu veri kabul edilir.

Bu veri alış, çoğu durumda, Acton'un ortaya koyduğu, birbirleriyle etkileşim halindeki toplumsal etkenleri ayrıştırmanız mümkün değilse, bu toplumsal etkenlerden birini 'birincil nedensel etken' olarak alan bir teorinin geçerliliğini sınamanın da herhangi bir yolu yoktur" şeklindeki felsefi varsayımdan kaynaklanmaktadır.[30] Ama burada söz konusu olan, bir unsuru "birincil" ya da "ana" ya da "belirleyici" diye adlandırmanın kendisidir ve Marx'ın neden ele aldığı toplumsal faktörleri net bir şekilde ayrıştırmadığını kavramadan bu soruya doyurucu bir yanıt bulamayız.

Acton'un yaptığı şey, basitçe, gerçek sorunu ters yüz etmektir; "birincil" kelimesinin gündelik dildeki yorumunu kullanarak, toplumsal gerçekliğin sağduyusal kavramlaştırmasını Marx'a dayatmaktadır. Acton şöyle diyor: "Marx'ın 'birincil'i bu tarzda [Acton'un tarzında] anladığını düşünürsek, içlerinden birinin (ya da bir dizisinin) birincil olarak ele alınabilmesi için, Marx'ın toplumsal

olguları kolayca ayrıştırılabilen birimler halinde gruplaması gerekir.” Marx’ın temel anlayışı bu olsaydı, o zaman Marx’ın fundamentalist yorumları doğru ve bu yoruma dayanan tüm eleştiriler de geçerli olurdu. Ancak Marx, kendi kavramlarını “birden çok” anlama gelecek şekilde kullandığından, onun anahtar ifadelerini günlük dildeki anlamlarıyla yorumlamak, en hafif tabirle, oldukça güvenilmez bir yoldur ve toplumsal gerçeklik kavrayışını ve buna bağlı olarak, bu kavramla ne ifade etmek istediğini anlamadığımız sürece, onun gerçekte ne söylemekte olduğunu net olarak idrak edebilmemizin mümkün olmadığını varsayar.

Gelin görün ki sorun hâlâ ciddiyetini koruyor. Eğer Marx, farklı olduğunu düşündüğümüz şeyleri işaret etmek için sıklıkla aynı ifadeyi; sıklıkla aynı olduğunu düşündüğümüz şeyleri işaret etmek için de farklı ifadeler kullanıyorsa, o zaman, pratiğin arkasında yatan nedenleri bilmeden, Marx’ın herhangi bir olayda neye işaret ettiğini nasıl anlayabiliriz? Bunun için her bir kullanımın ardında neler olduğunu bilmemiz gerekmez mi?[31] Ben en başından Marx’ın kuramlarını, Marx’ın bu kuramları nasıl kullandığına bakarak yorumlamayı tercih ettim. Bu tercihin bana yüklediği sorumluluk; hem ilgilendiği alandaki genel kabul görmüş sınıflandırmaların dayattığı hem de çok defasında kendisinin koyduğu anlaşılan sınırlar içinde Marx’ın bu tarz bir serbestliği nasıl elde edebildiğini ortaya çıkarmaktır. Yani ben Marx’ı ciltlerce eserinin yardımıyla anlamak istiyorum, onlara rağmen değil. Niyetimi böylece beyan ettikten sonra, şimdi sorunun asıl haline geri dönelim: Marx’ın kullandığı kelimeler aynı yarasalara benziyor. Engels’e göre, anlamları sadece yeni ve alışılmadık değil; aynı zamanda tutarsız. Öte yandan, bu durumun “şeyleri ve şeyler arasındaki ilişkileri (...) sabit değil değişken” olarak görmekten kaynaklandığı söyleniyor. Marx’ın karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan toplumsal faktörlerle çalışmasını imkânsız kılan işte bu anlayıştır. Öyleyse, nedir bu anlayış?

9 Vilfredo Pareto, *Les Systemes Socialistes*, II (Paris, 1902), s. 332

10 Marx, *Kapital* III (Moskova, 1959), s.795; Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 280; Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı; Giriş*, Werke I (Berlin, 1961), s.385

11 K. Marx, *Kapital* Cilt I, çev. M.Selik-N.Satlıgan, Yordam Kitap, (İstanbul, 2011) s.36-37.

12 Engels, Önsöz, *Kapital III*, s. 13-14

13 George Bernard Shaw, *Bernard Shaw ve Karl Marx*, R. W. Ellis (drl.) (New York, 1930), s. 171. Bu kitabı oluşturan makaleler 1887'de yazılmıştır. Max Eastman, *Marx and Lenin: The Science of Revolution* (New York, 1922), s. 82. Bu, Anglosakson yazına özgü bir yanlış değil; ancak, "Hegelcilerin" daha iyi anlaşılmasa bile daha çok kabul gördüğü Kıta Avrupası'ndansa İngiltere ve Amerika'da çok daha sık rastlanıyor.

14 Sağduyu, açıkça doğru olduğu şeklinde bizde yer eden her şeydir. Onun bir bölümünü bile reddetmek, bize çok anlamsız gelir. Bu çalışmada "sağduyu" terimini, genel olarak sorgulanmamış bilgiyi ve aynı derecede sorgulanmamış bilgi yöntemini ifade etmek için kullanıyorum ki her ikisi de Batı kapitalist toplumlarındaki bilim adamları ve çoğu sıradan insan arasında yaygındır.

15 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 11

16 John Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism* (Londra, 1961), s. 83

17 Georges Gurvitch, *Etudes Sur Les Classes Sociales* (Paris, 1966), s.54-56

18 Şu makaleme bakınız: 'Marx's Use of "Class", *American Journal of Sociology*, LXXIII (Mart, 1968), s.573-80

19 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 11-13

20 Bunun tipik bir örneği H. B. Acton'un eleştirisidir. Acton Marx'ın üst yapının parçaları olması gereken hukuk ve ahlakı, aynı zamanda bu üst yapıyı belirlediği söylenen yapı parçaları olarak da ele aldığını belirtir. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch* (Londra, 1962), s. 164

21 Plamnatz'in yanında şu eserlere de bakınız: Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* II, (Londra, 1962); Mandel Bober, *Karl Marx's Interpretation of History* (Cambridge, 1950); R. N. Carew-Hunt, *The Theory and Practice of Communism* (Londra, 1963); Acton, *The Illusion of the Epoch.*

22 Marx, *Felsefenin Sefaleti* (Moskova), s. 122

23 Plamenatz şunu iddia ediyor: Marx ve Engels'in "büyük toplumsal devrimler hakkındaki yorumları, toplumsal değişimin temel kalıplarıyla ilgili ifadeleriyle çelişir." Plamenatz, *Man and Society* II (Londra, 1965), s.276

24 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, II, s. 331-332. Bunun yanında, A. D. Lindsay başta olmak üzere diğer kimi yazarlar tarafından savunulan başka bir yaklaşım da mevcut. Buna göre Marx, karşı karşıya olduğu muhalifleriyle mücadele edebilmek için sözlerini oldukça abartmıştır. A. D. Lindsay, *Karl Marx's 'Capital'* (Londra, 1925), s. 38

25 Marx ve Engels, *Selected Correspondence*, Dona Torr (drl. ve çev.), (Londra, 1941), s. 519

26 A.g.e.,s. 512 ve a.g.e., s. 475, 477. Marx'ı belirlenimci olarak yorumlayan takipçilerin ve eleştirmenlerin yüreklerine su serpmek istemem ama Engels, Marx'ın görüşlerinin ve özellikle de tarih anlayışının ne olduğundansa ne olmadığını genelde daha açık ifade eder.

27 A.g.e.,s. 480

28 Rubel’in çok sayıdaki çalışmasında yer verilen “Marksizmin kendisi, Marx’tan sonra gelenler tarafından ona yüklenmeye çalışılan bir taklittir” şeklindeki tavrı karşısında oldukça ılımlıyım. Bu tartışma için bakınız: M. Rubel, “la Charte de la Premiere Internationale”, *le Mouvement social*, sayı 51 (Nisan-Haziran, 1965), s. 4ff. Yine de “Marksizm” teriminin, Marx’ın görüşlerini sergileme konusunda faydalı bir araç olduğunu düşünüyorum; zira bu görüşlerin yaygın olarak bilinen daha yanıltıcı adlandırmalarını ekarte etmede yardımcı olur.

29 Marx, *1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları*, Martin Milligan (çev.) (Moskova, 1959), s. 103

30 Acton, *The Illusion of the Epoch*, s. 166. Benzer şekilde Acton, Marx’ın görüşlerinin teknolojik yorumunun alternatiflerinin “neredeyse tartışılamayacak kadar anlaşılmaz” olduğunu savunur. A.g.e., s. 137

31 Bu bölümün başında, Marx’ın genelde ekonomik faktörler için kullandığı bir ifade olan “maddi güç” ile kuramı işaret ettiğini gördük. Yine, genelde fiziki yaşam araçlarının üretimini anlatan “üretim tarzı” kavramını; din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim ve sanat gibi yaşamın farklı alanlarını işaret etmek için kullandığını da gördük. Aynı şeyi anlatmak için, birbirine zıt olduğu açık olan ifadelerin kullanılmasının göze çarpan bir diğer örneği, kapitalizmde işçilerin üretici kapasitesini işaret etmek için “emek gücü” ve “değişir sermaye” kavramlarını kullanmasıdır. *Kapital* I, s. 209. Benzer şekilde, “iş bölümü ve özel mülkiyetin (...) özdeş olduğunu” söylediği zaman, her ikisinin de öz itibariyle aynı bilgiyi ilettiği şeklinde Marx’ı yorumluyorum. *Alman İdeolojisi*, s. 22. Marx’ın hem erken hem de geç dönem yazılarında bu iki uygulamanın çok sayıda örneğine rastlarız.

2

BİR ARAŞTIRMA KONUSU OLARAK TOPLUMSAL İLİŞKİLER

I

Marx’ın kavramlarının (ya da kategorilerinin) ve de ifadesini bu kavram ve kategorilerde bulan toplumsal gerçeklik anlayışının geniş bir şekilde tartışıldığı yegâne yer, yarım kalan *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’ne *Önsöz*’dür. İlk kez Karl Kautsky tarafından 1903’te basılan ve zihnimizde yeni ufuklar açan bu çalışma Marksizm üzerine çalışan Anglosakson yazarların çoğu tarafından görmezden gelinmiştir.[32] Hâlbuki bu çalışmadan öğreniyoruz ki “Bütün tarihsel ve toplumsal bilimleri olduğu gibi, ekonomik kategorileri çalışırken de aslında çalıştığımız konu, yani şu an için modern burjuva toplumu, gerçekte olduğu üzere akıllarımızda da verilidir ve bu nedenle de kategorilerin, elimizdeki konunun yalnızca ifade biçimleri, varlığın dışa vurumları olduğunu ve sıklıkla bu konunun, bu belirli toplumun tek yanlı boyutları olduğunu akılda tutmak gerekir.”[33] Konu ve kategoriler arasındaki bu ayrım, gerçek dünyaya ilişkin bilgilerimizle, zihnimizde inşa ettiğimiz kavramlar üzerinden dolayım kurduğumuzu; gerçekliğin ayırdına varmamız itibariyle onunla kurduğumuz temasın, kavramsallaştırılmış gerçeklikle kurduğumuz temas olduğunu kabul etmemizdir.

Marx'ın sözlerinde alışılmadık olan şey, kategoriler ve toplum arasında kurduğu özel ilişkidir. Kapitalizmi betimlemenin basit bir aracı (yani, taraflı bir hikâyeyi anlatan tarafsız araçlar) olacakları yerde, bu kategorilerin kendi konularının birer "biçimi", "dışa vurumu" ve "yönü" oldukları beyan ediliyor. Yahut *Önsöz*'ün başka bir yerinde söylediği gibi, burjuva toplumunun kategorileri "[bu toplumun] koşullarının ifade edilmesine ve örgütlenişinin kavranmasına hizmet ederler".[34] Demek oluyor ki kategoriler, uygulanmaları için gerekli olan gerçek koşulları; anlamlı, sistemli ve anlaşılır koşullar olarak ifade ediyorlar. Bu sadece, kategorilerin anlatabilecekleri şeyler açısından sınırlı olduğu gerçeğini göstermekle kalmaz; anlatılan hikâyenin kendisinin de bir şekilde bu hikâyeyi anlatan kavramların bir parçası olduğunu düşündürür. Bu durum, Marx'ın şu sözünde açığa çıkar: "En basit iktisadi kategori, diyelim ki mübadele değeri, üretimi, belirli ilişkiler dâhilinde gerçekleştiren bir nüfusun varlığını kabul eder. Aynı zamanda bu kategori, belli aile, sınıf, devlet, vs. tiplerinin varlığını da kabul eder. O halde bu kategori, halihazırda *verili somut ve yaşayan bir toplamın* soyut ve tek taraflı ilişkisi olmaktan başka bir varoluşa sahip değildir." (vurgu bana ait)[35]

Dil karşısındaki bu yaklaşımın en çarpıcı sonuçlarından biri, sadece kategorilerin içeriğinin değil; aynı zamanda kategorilerin ta kendilerinin Marx tarafından "doğru" ve "yanlış" olarak değerlendirilmesidir. Şöyle ki, Proudhon'u eleştirirken Marx "iktisadi-politik kategorilerin" "gerçek, geçici, tarihsel, toplumsal ilişkilerin soyut ifadeleri" olduğunu ve bu kategorilerin "sadece bu ilişkiler var oldukları sürece *doğruluklarını koruyabildiğini*" savunur (vurgu bana it).[36] Marx'a göre, kapitalist kategorilerle çalışmaya karar vererek Proudhon, bu kategorilerin içerdiği "doğrulardan" kendisini bütünüyle koparamaz. Sağduyuya göre, sadece yargılar doğru ya da yanlış olabilir ve bu ölçütü, kavramları değerlendirmek için kullanmak yersiz ve kafa karıştırıcı görülür.

Bu tartışmanın öne çıkardığı üç sonuç var: Bir; Marx, politik-iktisadi kavramların her birini toplumun kendisinin bir bileşeni

olarak ele almıştır; kendi ifadesiyle bu kavramlar “halihazırda verili somut ve yaşayan bir toplamın, soyut ve tek taraflı ilişkisi”dir. İki; bir kavram, belirli bir yapı oluşturmak üzere diğer toplumsal bileşenlerle yakından ilintilidir. Üç; bu bütün ya da en azından bu bütünün en önemli parçaları, kavramın kendisinde ifade edilirler. Vardığımız bu sonuçlar açık değilse, bunun sebebi, verili kabul edilen yapının hâlâ anlaşılması güç ve belirsiz olmasıdır. Belirli bir birliği yansıtan kavramları düzgünce anlamak için, bu birliğin niteliğine, yani, bileşenlerinin bir araya gelme yöntemine, bu bileşimlerin özelliklerine ve bunların hepsinin oluşturduğu bütünün doğasına dair aklımızın berrak olması gerekir. O zaman sadece, Marx’ın, çalışma konusunun birimlerini nasıl yapılandırdığını öğrenmemiz ve sadece, Marx’ın bir şey bildiğini düşündüğü yerlerde bu bilginin nitelik ve kapsamının farkında olmamız, vardığımız bu sonuçların ortaya koyduğu kavramlar ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi netliğe kavuşturmakta yeterli olacaktır.

II

Marx’ın toplumsal gerçeklik anlayışının ayırt edici özelliğini, belirli toplumsal faktörlere atfettiği nitelikler kümesi aracılığıyla anlayabiliriz. Sermayeyi örnek olarak alalım. Marx’ın sermayeyi “ücretli emeği sömüren ve yeni sömürü için yeni ücretli emek arzı bulma koşulu dışında çoğalamayan bir mülkiyet çeşidi” olarak resmettiğini görüyoruz.[37] Burada dikkat edilmesi gereken nokta şu: Sermaye ve emek arasındaki ilişki, sermayenin kendisinin bir işlevi ve “sermaye” kavramının anlamının bir parçası olarak ele alınmıştır. Bu bağ, Marx’ın işçiden “değişir sermaye” olarak bahsettiği yerlerde işçiyi de kapsayacak şekilde genişletilir.[38] Dahası, kapitalist de aynı bütünün içine dâhil edilir: “Sermaye zorunlu ve eş zamanlı olarak kapitalisttir (...) kapitalist, sermaye kavramına dâhildir.”[39] Marx başka yerlerde “toplumun belli bir kesiminin tekelinde bulunan üretim araçlarının”, “emekçilerin bağımsız birer güce dönüşen ürünlerinin”, “paranın”, “metaların” ve hatta “değer üreten

gücü sömüren değerin" de birer sermaye olduğunu iddia ediyor.[40] Bu farklı nitelemelerin ortaya çıkardığı şey, aynı kavramın birbirine bağlı birden fazla yüzü olduğudur. Kavramın kendisinin anlamı ise, bileşenleri arasında Marx'ın olduğuna inandığı ilişkilere bağlıdır; yani mülkiyet, ücretli emek, işçi, işçinin ürünü, metalar, üretim araçları, kapitalist, para ve değer arasındaki ilişkilere... (bu liste daha da uzatılabilir).[41]

Marx'ı gevşek ve yanlış yönlendiren bir sunum yaptı diyerek suçlamak yeterli değildir; zira göreceğimiz üzere bütün toplumsal faktörler aynı tarzda ele alınır. Ancak eğer bu eksik bir ifade değilse, o halde Marx bize, genelde sermayeyle dışarıdan ilintili olduğu düşünülen etkenlerin aynı yapı içerisindeki ortak unsurlar olarak görüldüğü bir sermaye anlayışı sunmaktadır.

Sermayeden "belirgin bir toplumsal ilişki" olarak bahsederken Marx'ın aklındaki, sermayenin bu sistemsel niteliğidir. Bu anlayış, Ricardo'nun sadece "birikmiş emek" olarak "doğrudan emekten" farklılaştığı sermaye tanımıyla karşılaştırılır. Marx, sermayenin "tamamıyla maddi bir şey, emek sürecindeki unsurlarından yalnızca biri" olarak görüldüğü bu anlayışta "emek ve sermaye, ücretler ve kâr arasındaki ilişkilerin asla geliştirilemeyeceğini" iddia eder.[42] Marx bu bağlantıların yalnızca kendisi tarafından yerli yerine oturtulduğuna, zira bunların zaten kendi geniş sermaye kavramında içkin olduğuna inanır. Böyle olmasa, o da Ricardo gibi başarısızlığa mahkum olurdu. *Marx'ın kapitalizm incelemesine giren bütün faktörler "belirgin bir toplumsal ilişkidir."*

III

Marx'ın toplumsal gerçeklik anlayışındaki bütün unsurlar için ilişki, daha azına indirgenemeyecek olan asgari birimdir. Gerçekten de, konusu basitçe toplum değil "ilişkisel" olarak kurgulanmış toplum olan Marksizmi kavramak konusunda karşılaştığımız zorlukların özü işte bu noktadır. Sermaye, emek, değer, meta, vs.'nin hepsi, kendilerine dışarıdan bağlı olarak görme eğiliminde

olduğumuz parçaları, varlıklarının içsel unsurları olarak bünyesinde barındıran birer ilişki olarak anlaşılırlar. Esas itibariyle bağımsız faktörlerden, bu faktörlerin birbirleriyle ilişkili oldukları özgül biçimlere, oradan da bu bağı kavramın ilettiği anlamın bir parçası olarak algılamaya doğru kademeli bir kayma yaşanmıştır. Bu son nokta, her bir faktörün merkezî bir anlamı olduğunu yadsımaz; ancak bu merkezî anlamı bir ilişkiler kümesi olarak ele alır.

Sağduyuya göre, bir toplumsal faktör, ilişkili olduğu diğer toplumsal faktörlerden mantıksal olarak bağımsızdır. Faktörler arasındaki bağlar zorunlu değil, olumsaldır (*contingent*); bu bağlar, faktörlerin yaşamsal karakterini hiç etkilemeyen, çok başka şeyler de olabilirler; kaldı ki bu karakter diğerlerinden bağımsız olduğu düşünülen bir parçaya [faktöre] aittir. Bu tezin devamı olarak, herhangi bir toplumsal faktörün diğerleriyle ilişki kurmadan var olabilmesi de mantık olarak düşünülebilir. Oysa ki, Marx'a göre bu ilişkiler, her bir faktör için içseldir (bunlar ontolojik ilişkilerdir); öyle ki, önemli bir tanesi değişiklik yaşadığında faktörün kendisi değişir, başka bir şey olur. Öte yandan faktörün görünümü ve/veya işlevi yeterli derecede değişmişse, ona karşılık gelen yeni bir kavrama ihtiyaç var demektir. Bu nedenle, örneğin, eğer ücretli emek yok olmuşsa; yani eğer işçilerin sermayeyle olan bağları radikal bir şekilde değişmişse, sermaye de artık yok olmuş demektir. Doğal olarak, tersi de doğrudur: Marx, "sermayenin olmadığı yerde artık ücretli emek de olmaz" yargısının "totoloji" olduğunu söylüyor.[43] Bu nedenle, "'sermayeyi işçiyi sömürmenin ve boyun eğdirmenin aracı' olarak tanımlarsak, sahibi olan çiftçi tarafından kullanılan makine sermaye olmaz; ama çiftçi makineyi çalıştırması için bir adam tutuyorsa makine o zaman sermaye olur" derken Max Hirsch tamamen haklıdır.[44] Bu paradoks, Hirsch'in niyetlendiği gibi apaçık bir eleştiri olmaktan ziyade, bir toplumsal ilişki olarak sermayenin niteliğini örneklendirmekten başka bir şey yapmaz.

Bu çalışmada "ilişki" terimini iki anlamda kullanacağım: ilki, sermayeye ilişki derken yaptığım gibi faktörün kendisine işaret etmek içindir; ikincisi ise, faktörler arasındaki ilişkiden bahsederken

kullandığımız gibi, yani “bağlantı” kavramıyla eş anlamlı olarak. Marx ve Engels de terimi bu iki farklı anlamıyla kullanır. Sermayeyi bir “toplumsal üretim ilişkisi” (Almanca “*Verhaltnis*”) olarak adlandırmanın yanı sıra, Marx paradan bir “üretim ilişkisi” ve üretim tarzının kendisinden “üretici güçleri geliştiren ilişki” olarak bahseder; ki bu atıfların sayısı daha da çoğaltılabilir.[45] Yine de, Marx’ın “ilişkiyi” “bağlantının” eşanlamlısı olarak kullanması çok daha yaygındır; öyle ki Marx’ın yazılarında hiçbir ifade *Verhaltnis* kadar sık karşımıza çıkıp, hem eleştirmenleri hem de çevirmenleri sıkıntıya sokmuyordur.[46] Aslında, her iki anlamı birden vermek için “ilişki” terimini kullanmak doyurucu olmuyor. Ama yeni bir kavram ortaya atmak yerine, Marx’ın kullanımını ben de kabul ediyorum; lakin ufak bir değişiklikle: Kitabın geri kalanında “ilişki”, bir faktöre atıfta bulunduğunda teriminin ilk harfini büyük yazacağım (İlişki olarak); faktörler arasındaki bağlantıyı işaret ettiğinde ise terim olduğu gibi kalacak. Böylece okuyucuların bu önemli ayrımı yapmalarına yardımcı olmayı umuyorum. Öte yandan, belirgin şekilde “İlişki”ye alternatif olabilecek “yapı”, “birim”, “sistem” gibi kavramlar Marx’ın toplumsal faktörleri ele alış biçimi tarafından yadsınan kapalı ve sonlanmış bir karakter ima ediyor. Toplumsal yaşamın büyük bir bölümünü oluşturan değişimler ve belirsizlikleri hesaba katarken daha iyi uyarlanabilecek bir kavram olarak “İlişki” bana, Marx için de öyle olmalı, cazip geliyor.

IV

Buradaki bakış açısı, sosyologlar ve başka bir dizi araştırmacı tarafından oldukça tutulan, toplumsal faktörlerin ilişki çerçevesi dışında anlaşılabilir olmadığı şeklindeki görüşle karıştırılmamalıdır. Bu noktada Marx’ın kendi savında bir adım daha öteye giderek toplumu, “toplumsal ilişkileri içerisinde insanın kendisi” şeklinde tarif ettiğini akılda tutmak önemlidir.[47] Hatta bir seferinde Marx, üretim ve bölüşüm arasındaki bağa yeteri kadar önem vermedikleri için iktisatçıları suçlayan görünüşteki yandaşlarını bilhassa

paylamaktadır. Marx'ın şikâyet ettiği şey "bu suçlamanın kendisinin, bölüşümün kendine yeterli bir alan olarak üretimle yan yana varolduğu bir ekonomi anlayışına" dayanmasıdır.[48] Bu ilişkiye dair Marx'ın kendi yorumu, şu tespitte sergilenmektedir: "Üretim (...) aynı zamanda tüketimdir ve tüketim aynı zamanda üretimdir."[49]

Faktörlerin birbirlerinden mantıksal olarak bağımsız olduğu kavrayışıyla yola çıkan ortalama bir sosyal bilimci için, analizindeki parçaların birleşmesi mekaniktir, zorlamadır; nerede ortaya çıkarıldıysa ancak orada var olur, araştırmacı arkasını döner dönmez ortadan kaybolur; tekrar tekrar açıklanmaya ve gerekçelendirilmeye muhtaçtır. Bu zorlama ve mekanik birliğin bir sonucu, nedensellikle ilgili sonu gelmeyen hesaplaşmalar ve bunun yanı sıra, neden ve koşulu ayırma ihtiyacıdır. Bu gibi çalışmalarda, ortaya çıkan etkileşimin bir yönü her zaman diğerine galip gelir (birincil olur) ve böylece ya "ekonomik belirlenimcilik", ya "varoluşçuluk" ya da başka bir tarafgir konumlanışa kapı açılmış olur.

Marx'ta ise birleşmeler organiktir, onun ilgilendiği toplumsal birimlere içkin ve her birinin doğasının bir parçasıdır; yani birleşmenin varlığı veri kabul edilebilir. Bu görüşe göre, etkileşim (İng. "*interaction*"), anlamını tam olarak verecek olursak, *içsel-etkidir* (İng."*inneraction*"); Marx'ın da çalıştığını iddia ettiği şey "içsel bağlantılar"dır (İng. "*inner connections*").[50] Üretim, bölüşüm, tüketim ve değişimle ilgili Marx şöyle söylüyor: "Çeşitli unsurlar arasında karşılıklı etkileşimler meydana gelir; tüm organik gövdelerde olduğu gibi."[51] Organik bir gövdede gerçekleştiği için Marx'ın "karşılıklı etkileşim" olarak adlandırdığı şey (veya "çift taraflı etki", veya "çift taraflı eylem") tek olası [açıklamadır]. Marksizmdeki her şey için durum budur; Marx çalışma konusunun tümünü "aynı birliğin farklı yönleri" olarak ele alır.[52]

Marx'ın "neden" ve "belirlenim" terimlerini kullanış tarzını da bu bağlamda değerlendirmeliyiz; başka türlü bu terimler hem kafa karıştırıyor hem de terimlerin kendilerinin anlamları bulanıklaşıyor. Faktör veya olay ile "neden" (diğerleri bir yana buradaki anlamı "koşullamayan/koşul olmayan"dır) olarak ilişkili olan birtakım

unsurlar veya “koşul” (diğerleri bir yana buradaki anlamı “neden olmayan”dır) olarak ilişkili başka birtakım unsurlar yoktur. Bunun yerine, “neden” olduğu söylenen şeye bakınca içsel olarak ilişkili parçalar; “koşul” olduğu söylenen şeylere bakınca da belirleyici etken buluruz; bunun tersi de geçerlidir. Engels’in, doğanın tümü yaşamın “nedeni”dir demesine olanak veren de işte bu anlayıştır.[53]

Öte yandan uygulamada “neden” ve “belirlenim” terimleri, genelde varlıkları oluşturan ilişkilerin bir ya da birkaçını değiştiren diğer bir varlığın ürettiği etkiyi işaret etmek için kullanılır. Fakat her bir varlık, kendisi dışındaki ve farklı düzeylerde işleyen her şeyin doğrudan ya da dolaylı yardımıyla geliştiği için, içlerinden birini belirleyen olarak seçmek ancak incelenmekte olan sorunun özel bir halkasını öne çıkartarak mümkün olabilir. Marx, en kayda değer, ilgili nitelikleri kavramada bize en fazla yardımcı olacak etkinin, bu bağlamda, bu faktör olduğunu söylüyor.[54]

V

Şimdiye kadar incelediğim donuk bütünlük, hareket halindeki bütünün ancak fazlasıyla sınırlı bir hâlidir; zira Paul Lafargue’ın dediği gibi Marx’ın “çok yönlü olan dünyası” “sürekli bir devinim” içindedir.[55] Değişim ve gelişim sürekli meydana gelir, yapı ise süreç içerisindeki bir aşamadır.

İlerlettiğimiz analizde zamanı devreye sokmak için, her bir faktörü kendisinin ve kendisini çevreleyen faktörlerin geçmiş ve gelecek biçimleriyle kurduğu içsel ilişkileriyle ele almak yeterlidir. Örneğin, Marx için sermaye, sermayenin bugünü, dünü ve geleceğidir. Yine, “üretim sürecine girmeden önce” demektedir Marx, para ve metalar “sadece amaçları ve yazgıları açısından sermayedirler; kendinde sermayedirler”.[56] Yine bu yönden emek, yakında dönüşeceği üründe ve ürün de, bir zamanlar bizzat kendisi olduğu emekte görülebilir. Kısacası gelişim, –çehresinin ne ölçüde değiştiğinden bağımsız olarak– değişim geçiren şeyin bir özelliği olarak ele alınır.

Bu ilişkisel modele göre “bugün”, belirgin bir geçmişten, bilinebilir bir geleceğe doğru esneyen bir sürekliliğin parçası (her zaman öngörülebilir olmasa da) haline gelir. Yarın, bugündür. Biçimsel mantık bağlamında bugün ve gelecek arasında böyle bir ilişki olduğundan bahsetmek, dirimselci (İng. “*vitalistic*”) bir ilkeye, kutsal bir iradeye ya da başka bir metafizik aracıya duyulan inancı gerektirebilirdi. Fakat burada tüm toplumsal değişimler potansiyel olanın gelişi, hali hazırda var olan bir sürecin serpilmesi (*unfolding*) olarak anlaşılırlar, ve dolayısıyla, mekansal-zamansal İlişki olarak ele alınan bu sürecin incelenmesiyle keşfedilebilirdirler. Paranın “yazgısı”, var olan yapıya kök salmıştır. Bütün toplumların “yazgısı” için de aynı şey söylenebilir. Bir toplumun ne hale geleceği (veya daha doğrusu, gelmesinin beklendiği) mevcut ana İlişkileri meydana getiren güçlerin, örüntülerin (pattern) ve eğilimlerin irdelenmesiyle toparlanabilir. İşte, Marx’ın “yasa” kavramının anlattığı şey, belli bir faktörü veya faktörler dizisini bu şekilde araştırmanın neticesinde ulaşılan sonuçtur.[57]

Sağduyuyu temel alan görüşün kabul ettiği iki tür yasa vardır: Ampirik incelemelerin sonuçlarına dayanarak yapılan genellemeler olan tümevarım yasaları ve dünyanın yapısına dair *a priori* yargılardan oluşan tümdengelim yasaları. İlki için ispatın bir anlamı vardır ve öngörüleri olası olmaktan öteye geçmez. İkincisi için ispatın bir anlamı yoktur ve öngörüleri zorunluluk içerir. Marx’ın yasaları ise, her ikisiyle de ilişkilendirebileceğimiz özellikler taşır.

Tümevarım yasalarına benzer şekilde Marx’ın yasaları da ampirik araştırmalara dayanır. Ancak, tümevarımın aksine onun yasaları, birbirleriyle ve çevrelerini kuşatan koşullarla bağları olumsal olan bağımsız olgularla ilgilenmez. Marx’ın ekonomi politik için “yasa, şanstır” demesi gibi; burada da ilişkilendirilen unsurlar arasında, güncel olarak araştırmayla ortaya çıkarılanlar dışında bir bağ bulunmamaktadır.[58] Oysa ki Marx, keşfettiği ilişkilerin, kendilerini önceleyen ilişkilerin içinde gerçek birer olasılık olarak (geçici içsel ilişkiler olarak) zaten var olduklarını düşünür.

Tümdengelim yasalarına gelince… Marx'ın yasaları da dünyanın yapısıyla ilgilenirse de bunu ispat temelinde yapar ve ortaya çıkan bulgular tarafından daima değiştirilir. Sonuçta, Marx'ın öne sürdüğü yasalar her zaman geçerli olacak basit bir formülle özetlenemezler. Yine de katı bir ifadeyle söyleyecek olursak, Marx'ın tüm yasaları totolojidir: "A"nın ilişkilerini ele alalım, "A"nın gelmesi gereken durum budur, haldeki durumu budur, "A" için denebilir ki kendi gelişim yasalarına uymaktadır. Bu gibi yasalar, adına konuştukları özgül ilişkiler grubunun içerdiğinden daha fazla zorunluluk ifade etmezler. Yasaların belirsizliği, ilişkilerin durumundaki belirsizliktir. Ancak, söz konusu ilişkilerin önceden işaret ettiği olası tüm gelişmeler yasanın içinde yer verilirse, o zaman yasanın kendisinin zorunlu olduğu söylenebilir. Bir faktörün yaşadığı her şey, o faktörle ilgili yasasının zorunlu işleyişidir. Bu nedenle Marx'ın bulgularına yasalar renk vermezler, yasalar karakterlerinin tamamını Marx'ın bulgularına borçludur.

Bir faktörde birbirine bağlanan ilişkiler bir gelişme tipini diğerlerinden daha olası yapar ve Marx da sıklıkla sadece bu gelişme tipini işaret etmek için "yasa" terimini kullanır. Bu anlamıyla "yasa" demek, "eğilim" demektir; hatta bir seferinde Marx, bütün ekonomi yasaları birer eğilimdir diyecek kadar ileri gitmiştir.[59]

VI

Buraya kadarki tartışma, her ne kadar Marx'ın kavramları yorumlayışı oldukça sıra dışı olarak görülse de, sermaye, emek, sınıf vb. gibi genel kabul görmüş toplumsal faktörlerle sınırlıydı. Ancak, kapitalizm gibi her bir parçasını ilişkisel olarak içinde barındıran bir sistemi incelemek için uygun konumlanma noktaları ararken Marx, zaman zaman yeni parçalar oluşturma gereği de hissetmiştir. Yeni parçalar oluşturmak, belli bir amaç için bütünü zihnimizde farklı bir biçimde parçalamaktan başka bir şey değildir. Sonuç, yarattığı etki açısından yeni bir toplumsal faktör; onunla toplumu düşüneceğimiz

ve topluma gönderme yapabileceğimiz yeni bir birimdir. Özünde üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketimin çok yönlü etkileşimi bulunan "üretim ilişkileri" bu yolla yaratılmış belki de en önemli yeni toplumsal birimdir. "Artık değer" bir diğer yeni toplumsal birimdir. Bu iki İlişki, Marx'ın çalışmalarında merkezî bir yer tutar.

Çoğu kapitalist iktisatçının ilgisinin ne kadar sınırlı olduğu düşünüldüğü zaman, üretim ilişkilerini bir araştırma konusu olarak ele almanın yeniliği ortaya çıkar. Kapitalist iktisatçılar "ekonomi"de olup bitenleri çalışmakla (özellikle de ölçmekle) meşguldürler. Ancak ekonomi dediğimiz şey yaşamımızdaki alanlardan sadece biridir ve dahası, diğer alanlardan yapay bir şekilde ayrılmıştır. Aynı zamanda hem ön koşulları hem de ortaya çıkardığı ürünler açısından insanlarla kurduğu zorunlu bağlar nadiren araştırılır.

Toplumda, insanlar, ihtiyaç duydukları nesneleri eşdeğerleriyle mübadele ederek elde ederler. Peki, böyle bir toplumda ne *tar*z bir üretici faaliyet vardır? Ne *tar*z bir siyasal, kültürel, dinsel ve toplumsal yaşam böyle bir mübadeleyi beslemekte ve karşılığında da ondan beslenmektedir? Bu sorular kapitalist iktisatçıların ilgi alanlarının dışında; ancak Marx tarafından çizilen sınırların pek tabii ki içindedir. Marx, örneğin, *Kapital'*in birinci cildinde, "*Neden* emeğin, ürününün değeriyle; emek zamanın ise bu değerin büyüklüğü ile temsil edilir?" (vurgu bana ait) sorusu üzerine çalışmak istediğini söylüyor.[60] Aslında bu, kapitalist iktisatçıların betimlemekten hoşlandıkları özgül "ekonominin" nasıl meydana geldiğine ve kendini nasıl idame ettirdiğine dair bir sorudur. İnceleme konusunu ana süreçlerin kapsandığı bir birlik olarak (bu birliği merkez alan bir faktör olarak) "üretim ilişkileri" şeklinde kavramsallaştıran Marx, böylelikle bu geniş kapsamlı soruyu ele almayı kolaylaştırmış olur. Sonuç, yani *Kapital*, doğruyu söyleyecek olursak ekonomik bir deneme değil; birçok okurun fark ettiği gibi, toplumsal praksis üzerine bir çalışmadır.

VII

Marx'ın söylemine dönersek, karşılaştığımız yanlış yorumlama sorununun, Marx'ın, betimlediği her şeyi tanımlama pratiğinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Marx, herhangi bir faktörle ilgili keşfettiği herhangi bir şeyi, hele ki bunu asli bir özellik olarak gördüyse, söz konusu faktörü belirten terimin anlamına dahil eder, yani kavramın bir parçası haline getirir.Böylece Marx'ın kavramları, kavramların Marx'a ifade ettiği halihazırda yapılandırılmış bilgiyi bize iletir. Bu şekilde, içinde yer aldıkları tümcelerin doğruluk değerinden ayrı bir "doğruluk" değeri de kazanırlar.[61]

Bu nedenle, Marx'ın toplumu hakkında anladığı her şey, değişim süreçleri ve buradan yola çıkarak oluşturduğu öngörüler de dahil olmak üzere, anladıklarını anlatmak için kullandığı temel kavramların her birinde zaten içerilmiştir. Bu [içkin] anlamlar, Marx'ın terimlerini ağırlaştırır. Marx'ın "ekonomik kategoriler"i "tarihsel yasalar"la denkleştirmesini sağlayan ve Marksizmde "mantık"ı, "yasa"nın eşanlamlısı yapan da yine budur.[62] "Yasa" gerçek dünyadaki ilişkileri işaret eder; Marx'ın genelde kullandığı anlamıyla "mantık" ise bu ilişkilerin, bu ilişkilere karşılık gelen kavramların anlamlarına yansımış halidir. Aynı kavrayışı sahip olan Marcuse'e göre Marx'ın,

> *(...) kategorileri aynı anda hem negatif hem de pozitiftir: pozitif çözümlerinin ışığında, negatif bir durum sergilerler; böylece, mevcut toplumdaki gerçek durumun, yeni bir biçime geçişin başlangıcı olduğunu açığa çıkarırlar. Marx'ın bütün kavramları bu iki yöne doğru genişler: İlki, verili toplumsal ilişkilerin bileşimidir ve ikincisi, toplumsal gerçekliğe içkin olan ve onun özgür bir toplumsal düzene dönüşümünü sağlayacak olan unsurların bileşimidir.*[63]

Okuyucuların Marx'ın terminolojisinden bir şeyler anlayabilmiş olmaları, Marx'ın gerçek dünyada gördüğü ilişkilerin çoğunun, az ya da çok, "sağduyu"muzun bize anlattığı dünya görüşüyle örtüştüğünü ve kavramlarının ana anlamlarını oluşturanın da sağduyuya dayanan bu ilişkiler olduğunu gösterir.

Marx'ın ana kavramlarının her biri, bu kavramların yardımıyla yapılan analizin bütününü aktarma kapasitesine kuramsal olarak sahip olsa da, herhangi bir toplumsal faktörde bir araya toplanan

ilişkilerin (ve dolayısıyla da faktöre karşılık gelen kavramın anlamının) uygulamada ne derece genişletileceğini Marx'ın o dönemki ilgi alanı belirler. Marx sürekli olarak bir sorundan diğerine salındığı için, bir toplumsal İlişki içerisinde yer alan yeni alanların hepsi ilgi alanına girer ve bir önceki bağlamda ilgilendiği bazı alanlar da ilgi alanından çıkar. Bu şekilde, daha önce sadece varsayılan, şimdi doğrudan ifade edilir ve daha önce doğrudan ifade edilen, şimdi sadece varsayılır. Sınıf, örneğin, devletin açıklanmasında yaşamsal bir role sahipken, mübadelenin anlatımında küçük bir yer kaplar; Marx'ın düşüncesinde İlişkinin, burada sınıfın, boyutu da buna bağlı olarak çeşitlilik gösterir.

Marx'ın, hem genel olarak kabul görmüş, hem de başka eserlerinde bizzat kendisinin çizdiği sınıflandırma çerçevesini "tahrif etmesi/manipüle etmesi" olarak sunulan işte bu faaliyettir. Yine de, toplumsal bütünlüğe getirilen bu tarz kısıtlar sadece pratik kullanım içindir; bunlar, Marx'ın o anki çalışmasında ilerleyebilmesine izin veren araçlardır. Herhangi bir faktörün ve dolayısıyla da ona denk gelen kavramın anlamının boyutlarını (onun ilişkisel sınırlarına kadar) genişletmek istediğinde, bunu yapabilir. Bu nedenle, "İnsan, tikel bir birey olduğu kadar (...) bir bütündür de; zihindeki bir bütündür, düşünülen ve deneyimlenen mevcut toplumun öznel varoluşudur" diyor Marx.[64]

VIII

Eğer Marx'ın kavramlarının her biri (gerçekte ya da potansiyel olarak) bu genişlikteyse ve diğer kavramların işaret ettiklerinin çoğunu da kapsıyorsa, her seferinde hangi kavramı kullanacağına Marx nasıl karar veriyordu? Örneğin, neden (Marx için aynı zamanda sermaye olan) faize "faiz" diyoruz da "sermaye" demiyoruz? Bu, incelemekte olduğumuz aynı soruna ters yönden yaklaşmaktır. Şimdiye kadar Marx'ın terminolojisini kabul ettik ve bunlarla ne kastettiğini keşfetmeye çalıştık. Şimdi ise, (anlamlarının genişliği düşünüldüğünde) neden bu şekilde adlandırmalar

önerdiğini soruyoruz. İlk soruya verdiğim ortodoksiye aykırı cevap, ikinci soruya özel bir önem yüklüyor.

Marx'a sadece adcı (İng. "*nominalist*") bir çıkış bırakıyormuş gibi görünüyorum ama aslında öyle değil. Düşüncelerimizi dünyanın meydana getirdiği görüşü ile adlandırmanın keyfi bir süreç olduğu görüşü arasındaki karşıtlık, her durumda, yanlıştır. Asıl sorun, doğada ve toplumda gerçekten var olan şeyleri kavrayıp tanımlamamızı sağlayan çeşitli gerçek yöntemleri keşfetmek ve karşılığında bu tanımlamanın var olana, özellikle de "doğal" yapılar olarak görülen şeylere nasıl tepki verdiğini keşfetmektir. Kısaca, bu iki yönlü bir asma köprüdür ve sadece tek yönlü yolculuk etmek isterseniz köprünün dengesini bozarsınız. Marx, bir yandan, adlandırmada gerçek dünyayı olduğu gibi ele alır, bir yandan da onu, (belirlemekten farklı olarak) ne olabileceğine karar verecek şekilde kavramlaştırır. Bunlardan ilki, Marx'ın her bir faktörün merkezî bir anlamı olduğunu kabul etmesinde görülebilir. Bu merkezî anlam, o faktör en sade haliyle, insanların zihninde bıraktığı etki neyse odur (ve zorunluluk gereği oldukça belirsizdir). İkincisi ise, Marx'ın incelemekte olduğu toplumun özel alt-sisteminde her bir faktörün gördüğü işleve (bu işlev, faktörün merkezî anlamının bir parçası olarak anlaşılabilir) atfettiği nihai önemi temsil eder.

Neyin "sabit sermaye" sayılıp sayılamayacağının belirlenmesinde Marx şöyle diyor: "Buradaki, şeyleri kendisine uydurmamız gereken bir tanım sorunu değildir. Burada ilgilendiğimiz, kesin kategoriler içerisinde ifade edilmesi gereken kesin işlevlerdir."[65] O halde, duruma göre, faiz olarak iş gören sermayeye "faiz"; sermaye olarak iş gören faize de "sermaye" denilecektir. Ancak, işlevdeki bir değişikliğin yeni bir adlandırmaya yol açması için (betimleyici metaforun aksine) başlangıçtaki faktörün, şimdi işlevini üstlendiği şey olarak gerçekten kavranması şarttır. Yani, sermaye sadece faiz olarak *hareket ettiği*nde ya da faiz olarak *göründüğünde* ve bir şekilde ikisini bir olarak kavradığımızda gerçekten bu ismi hak ediyor demektir. Bunu yapmayı mümkün kılan tek şey ise, elbette, Marx'ın anlayışının ilişkisel olmasıdır. Diğer her şeyle olan içsel

bağları aracılığıyla her bir faktör, bu özel açıdan bakıldığında, geri kalan her şeydir ve bu geniş anlamıyla alacak olursak, onlar için ne geçerliyse, zorunlu olarak, bu faktör için de geçerlidir. Böylece, her faktör, başka faktörlerin işlevini gördüğü zamanlarda ve merkezî anlamlarıyla ilişkilendirilecek şekillerde, onların (ve onlar için geçerli olan her şeyin) adını alma potansiyeline teorik olarak sahiptir.

Marx kuramı "maddi bir güç" olarak adlandırdığı ya da Engels devlet için "ekonomik bir faktör" dediği zaman, sadece bizim ölçütlerimize göre kelimeleri yanlış kullanmış oluyorlar.[66] İlişkisel kavrayışa göre ise burada kuram ve devlete, yerine getirdikleri merkezî işlevin yönlerinden birinin adı verilmiştir.Bu nedenle yukarıda alıntılanan örnekte Marx, kuramın "insanları kavradığı zaman" yani, insanların hayatlarını yönlendiren; nitelik ve hareketlerini güçlü bir şekilde etkileyen bir faktör olduğu zaman maddi bir güç haline geldiğini belirtiyor. Bu rol genelde maddi bir güç (mesela, üretim biçimi) tarafından yerine getirilir ama kuram da bu işi pekâlâ yapabilir ve yaptığı zaman da "maddi bir güç" haline gelir.

Ancak Marx'ın terminolojisini anlamak için, adlandırmanın, işleve iliştirildiğini bilmek yeterli değildir; kaldı ki, işlev de ilişkisel bir bütünün içerisinde kavranmaktadır. Burada ortaya çıkan soru, gözlemlenen belirli işlevin nesnel mi (toplumda güncel olarak mevcut), yoksa öznel mi (Marx öyle gördüğü için mevcut) olduğudur. Yanıt, her ikisinin de doğru olduğudur: İşlevler vardır ve Marx adlandırmaları onlara göre yapar, ama bu işlevlerin Marx'ın onlara dikkat etmesine imkân veren bir tarzda kavramlaştırıldıkları da doğrudur. Aynı "çıplak gerçeklere" farklı bir kavramsal şema ile bakan başka insanlar, Marx'ın vurgu yapmayı tercih ettiği ilişkiyi göremeyebilir bile (ileride ele alacağımız gibi bu durum, Marx'ın yabancılaşma kuramını anlama konusunda karşımıza çıkan en büyük engeldir).

Marx, örneğin, işçinin üretken eyleminden "değişir sermaye" olarak bahsederken, yalnızca kendisinin gördüğü bir işlevi

adlandırmaktadır; zira bu örnekte, Marx'ın ortaya koyduğu bir birim olarak "artık değer yaratma süreci bakış açısından" bakıldığında bu eylem öyle görünmektedir.[67] Bu da demek oluyor ki, ancak Kapital'i okumayı bitirdikten ve yeni bir kavram olan "artık değer"i kabul ettikten sonra "değişir sermaye", emek gücü için kullanılan keyfi bir ad olmaktan çıkar. Genel olarak konuşacak olursak, Marx'ın belirli bir adlandırmayı neden kullandığını, bu adlandırmayla işaret edilen işlevi kavradığımız oranda anlarız. Fakat bu işlevi kavramamız da, ilgili faktörlere dair Marx'ın sahip olduğu anlayışın bizim anlayışımıza ne derece yakın olduğuna bağlıdır.

Açıktır ki Marx'ın kavramları, (Engels'in deyişiyle) hem kendi özgün kapitalizm görüşüne hem de sıra dışı toplumsal gerçeklik anlayışına uyması için özenle biçimlendirilmiştir. Bütün bunlardan çıkarılacak en büyük ders şudur: İstedikleri kadar öyle görünsünler, Marx'ın kavramları bizim kavramlarımız değildir. Yani, Marx'ın bizimle aynı kelimeleri kullanması, onun da aynı kavramlara sahip olduğu şeklindeki bir fikri uyandırarak bizi yanıltmamalı. Kelimeler, dilin malıdır ve o dili kullanan herkes için ortaktır. Öte yandan, kavramları ya da dünyaya dair fikirleri kavramak için, ki bunlar da kelimelerle (veya dünyaya dair fikirleri içeren kelimelerle) ifade edilirler, en iyi yol onları bireylerin mülkü olarak görmektir. Bu nedenle, Marx'ın neler bildiğini nasıl bildiğiyle birlikte ifade eden Marx'ın kavramları, bizim düşündüğümüzden (sıklıkla) daha fazlasını, (zaman zaman) daha azını ve (her zaman) daha farklı şeyleri anlatırlar. Bu nedenle Engels, Marx'ın bildik terimlere alışılmadık anlamlar yüklediğini söyler.

Dahası, Marx'ın kavramlarının ilettiği düşünceler de değişkendir. Toplumsal gerçekliği oluşturan karşılıklı ilişkilerden her defasında ne anladığı, kullandığı kelimelerin anlamına yansır. Ama bu karşılıklı ilişkiler daima değişir ve Marx araştırmaları sayesinde onlar hakkında sürekli daha fazla şey öğrenir. Bu nedenle Engels, Marx'ın çalışmalarında "sabit, ölçülüp biçilmiş, her yere her zaman uyan" tanımlar bulmayı beklememiz gerektiği konusunda bizi uyarır.[68]

Marx'ın yazılarında tanımların (yani, açıkça tanım yapmak üzere kullanılan ifadelerin) olmaması üzerinde fazlaca durulan bir konu olsa da, tanım yapmanın onun için ne kadar zor olduğu şimdi net olmalı. Dünyanın, sağduyuyu temel alan görüşün sivrilttiği keskin sınırlara sahip sınıflandırmadan yoksun olduğunu gören Marx bir faktörün tanımının diğer her şeye yayılmasına engel olamazdı. Marx için yalıtılmış bütün tanımlamalar zorunlu olarak "tek yanlı" ve büyük olasılıkla da yanıltıcıdır. Tanımlar konusunda, Sartre gibi Engels'in tespitini kabul eden eleştirmenler vardır.[69] Diğer taraftan, daha yaygın olanı, Carew-Hunt'un gösterdiği tepkidir. Carew-Hunt kavramların anlamına bu şekilde [ilişkisel] yaklaşmanın imkansızlığından o kadar emindir ki, diyalektiği bunu gerektirmesine rağmen, Marx'ın dili bu yönde hareket ettirmediğini (aksi yönde kanıt olsa da) savunur.[70] Marx'ın ilişkisel anlayışından haberdar olmayan eleştirmenlerin, bu anlayışın gerektirdiği kavramları oldukları gibi kabul etmeleri düşünülemez.[71]

IX

Bu yorum şunu gösteriyor: anlatımında Marx'ın karşılaştığı sorun, birbirinden ayrışmış parçaların nasıl birleştirileceği *değil*; kendisini her yerde gösteren bir toplumsal bütün içerisinden araçsal birimlerin nasıl ayrıştırılacağıdır. Eğer doğruysam, Marx'ın ne demek istediğini anlamak için kullanılan alışılmış yaklaşım tamamen ters çevrilmelidir: Emeğin hangi yollarla değer ürettiğini görmeye çalışmaktansa, en başından itibaren ikisi arasında bir çeşit denklik olduğunu kabul etmeli ve bu ikisinin nasıl farklılaştıklarını görmeye çalışmalıyız (Marx'ın dediği gibi "Değer emektir"; bunlar, aynı bütünü anlatan iki toplumsal İlişki'dir).[72] Marx'ın değer yasası "değerin başkalaşımıyla"; değerin ekonomide aldığı çeşit çeşit biçimle ilgilidir, emek tarafından üretimiyle değil. *Kapital*'in heybetli ciltlerinde örneklendirilen bu iktisat kuramı, daha önce Smith ya da Ricardo'nun söylediği bir şey de değildir.

Aynı şekilde, üretim tarzı ve toplumun diğer kurum ve etkinlikleri arasındaki çok yönlü toplumsal etkileşime engel olan katı, nedensel bir bağ aramaktansa, bu etkileşimin varlığını kabul ederek işe başlamalıyız. Ardından, Marx'ı üretim tarzı ve (dar anlamıyla) diğer ekonomik faktörlerin yol açtığı etkilerin daha önemli olduğuna inanmaya nelerin ittiğini araştırmalıyız. Gördüğümüz üzere böylesi bir etkileşim, bütün toplumsal İlişkilerin zorunlu bir parçasıdır. Marx'ın siyasal ve toplumsal olguları etraflıca tartıştığı metinlerin örneklendirdiği tarih anlayışı, teknolojinin belirleyiciliği değil, işte budur. Eğer Marx ayağının birini derenin bir kıyısına, diğerini de karşı kıyısına atmakta zorlanmamış gibi görünüyorsa, bunun nedeni Marx'a göre derenin hiç olmamasıdır. Bu analizin ışığında, muhaliflerinin çoğu Marx'ı, hiç sormadığı ve de (ilişkisel gerçeklik anlayışı düşünüldüğünde) hiç soramayacağı sorulara cevap vermemekle eleştirdikleri için suçludurlar. Bu süreç içerisinde Marx'ın gerçek soruları kaybolup gidiyor. Bu soruları eski yerlerine koymak gerekiyor...

32 Bu çalışmadan sıkça faydalanan Maximilien Rubel, Henri Lefebvre ve Louis Althusser gibi yazarların yaşadığı Fransa'da durum bunun tam tersidir.

33 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 302

34 A.g.e., s. 300

35 A.g.e., s. 294

36 *Selected Correspondence*, s. 12. Aynı zamanda bakınız Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 301 ve *Felsefenin Sefaleti*, s. 117-122

37 *Komünist Manifesto*, s. 33

38 *Kapital* I, s. 209

39 *Grundrisse*, s. 412

40 *Kapital* III, s. 794-795; *Kapital* I, s. 153; a.g.e., s. 571

41 Ayrıca Marx şöyle söylüyor: "Ücretli-emek, değer, para, fiyat vs. olmadan (...) sermaye hiçbir şeydir" Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s. 292*

42 Marx, *Artı-Değer Teorileri*, G. A. Bonner ve Emile Burns (çev.) (Londra, 1951), s. 302

43 *Komünist Manifesto*, s. 36

44 Max Hirsch, *Democracy versus Socialism* (New York, 1901), s. 80-81

45 *Kapital* III, s.794; Marx, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, E. I. Hobsbawm (drl.), Jack Cohen (çev.) (New York, 1965), s. 120; *Felsefenin Sefaleti*, s. 137

46 Genelde “ilişki” olarak çevrilmesine rağmen *Verhaltnis*, zaman zaman “koşul”, “oran” ve “tepki” olarak da kullanılır. Bu durum, anlamının ne kadar özel olduğunun bir göstergesidir. Maximilien Rubel, Marx’ın çok sayıdaki eserini Fransızcaya çevirirken belki de en zorlandığı terimin *Verhaltnis* olduğunu söylüyor. Sürekli araya giren bu terimin yukarıda belirtilen anlamlarının Fransızca karşılıklarını kullanmanın yanında Rubel, *Verhaltnis*’i *sistem, yapı* ve *sorun* olarak da çeviriyor. Öte yandan, Marx’ın terminolojisinin standart terimlerinden bir diğeri olan *Beziehung* kafa karışıklığının bir diğer sebebidir; zira bu terim de “ilişki” olarak çevrilebilir; gerçi sıklıkla “bağlantı” olarak çevrilmiştir. Burada, Marx’ın *Verhaltnis* kavramında var olduğunu düşündüğüm çokyönlülüğü benim “ilişki” kavramımın da içermesini amaçlıyorum.

47 *Grundrisse*, s. 600

48 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 276

49 A.g.e., s. 278. Alfred Meyer, Marksizmi, diğer şeylerin yanında, “karşılıklı olarak birbirine bağımlı değişkenler” sistemi olarak sunarken bu açıklamanın çok yakınından geçer. A. G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Practise* (Ann Arbor, 1963), s. 24ff. Ama bu değişkenlerin karşılıklı bağımlılığının niteliğiyle ilgili bütün o eski soruları yanıtsız bırakır: Eğer değişkenler mantıksal olarak bağımsızsa, birbirlerini karşılıklı olarak nasıl etkileyebilirler? Eğer bağımsız değillerse, bu ne anlama gelir? Edindiğim izlenime göre “işlevselcilik” bu haliyle ya tutarsızdır ya da anlaşılmaz. Marksizme olumlu ve olumsuz yaklaşan birçok yazar için “karşılıklı bağımlılık” ve “etkileşimden” bahsetmek, meseleleri hasır altı etmenin bir yoludur. Ancak bir kere bu faktörlere mantıksal bağımsızlık atfedildiğinde onlardan kurtulmak hiç de o kadar kolay olmaz. Yine de eğer bir adım daha atarak mantıksal bağımsızlığı tamamen azledersek, veri olarak kabul ettiklerimizin altındaki zemini kökten değiştirmiş oluruz.

50 *Kapital* I, s.19

51 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 292

52 A.g.e., s. 291. Marx’ın açıklamaya çalıştığı toplumsal yaşamın “bütünlüğü”, başka bir yerde anlattığı gibi, “bu çeşitli yönlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı eylemleridir.” *Alman İdeolojisi*, s.28

53 Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Clement Dutt (çev.) (Moskova, 1954), s. 267-268

54 İktisat ve felsefe konularındaki daha kuramsal yazılarının aksine Marx’ın siyasi ve tarihsel yazılarında *bestimmen* (belirlenim) kavramını nadiren kullanması ve bu alandaki ilişkileri nitelemek için daha esnek anlamlara sahip ibareleri tercih etmesi oldukça önemlidir. İngiliz çevirmenler (aslında hem “koşul” hem de “belirlenim” anlamına gelen) *bedingen*’i genelde “belirlenim” olarak çevirirler ve böylece “belirlenimci” önyargıları güçlendirirler. Mesela, *Alman İdeolojisi*’nin giriş bölümlerini Almanca orjinali ile karşılaştırınız.

55 Paul Lafargue, ‘Reminiscences of Marx’, *Reminiscences of Marx and Engels* (Moskova), s. 78. Lafargue, Marx’ın damadı ve çalışmalarını dikte ettirdiği tek insandı. Bu nedenle, olgun Marx’ın düşüncelerinin gözlemlenebileceği en uygun konuma sahipti. Lafargue bu konuyla ilgili şöyle söylüyor: “Marx (kendinde ya da kendisi için) hiçbir şeyi çevresinden ayrı düşünmedi: Sürekli hareket halinde olan ve bütünüyle çok yönlü bir dünya görüyordu.” Ardından, “Şey, sadece her şeyi bilen Tanrı için bir bedene sahiptir; sadece yüzeyi bilebilen insan için ise bir görünüştür” diyen

Vico’dan alıntı yaparak, Marx’ın şeyleri Vico’nun Tanrı dediği şey gibi kavradığını iddia eder Lafargue.

56 *Artı-Değer Teorileri*, s. 185. Başka bir yerde Marx, güçlerinin gelişiminin insanın “kaderi” olduğunu söylüyor. *Alman İdeolojisi*, Werke III, s.273

57 Ekonomik yasalar ve kendi dönemindeki ekonomi politik ile ilgili Marx şöyle söylüyor: “[ekonomi politik] bu yasaları kavramaz; yani, bu yasaların özel mülkiyetin doğasından nasıl doğduklarını göstermez.” *1844 Elyazmaları*, s.67-68. Özel mülkiyette (ki Marx burada özel mülkiyeti ekonomi katına yükseltir) meydana gelen değişikliklerin, bileşen ilişkilerinden görülebileceği söylenir.

58 Alıntılandığı yer: M. Rubel, “les Premieres lectures economiques de Karl Marx (II)”, *Etudes de marxologie*, Cahiers de l’I.S.E.A., Serie 5, no. 2 (Ekim 1959), s. 52

59 *Kapital* I, s. 8. Aynı zamanda “diğer bütün yasalar gibi bir eğilim olarak görülen artık değerin genel oranı”ndan da bahseder. *Kapital* III, s. 172

60 *Kapital* I, s. 80

61 *Selected Correspondence*, s. 12

62 A.g.e.

63 Herbert Marcuse, *Us ve Devrim* (Boston, 1964), s. 295-296. Ne yazık ki Marcuse kavramları bu şekilde kullanmanın nasıl mümkün olduğuna, Marx’ın kavramsal şemasının neleri ön gerektirdiğine ve zorunlu olarak ortaya çıkardığı iletişim sorunlarına bir açıklama getirmez. İkinci ve üçüncü bölümlerde geliştirmeye çalıştığım temel düşüncelerin yokluğunda bu gibi doğru görüşler (ki Marcuse, Korsch, Lukacs, H. Lefebvre, Goldman, Dunayevskaya, Sartre, Sweezy, Kosik ve erken dönem Hook’un yazıları bu gibi görüşlerle doludur) havada asılı kalır ve son tahlilde ikna edici olmazlar.

64 *1844 Elyazmaları*, s. 105

65 Marx, *Kapital* II, (Moskova, 1957), s. 226

66 *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Werke I, s.385. *Selected Correspondence*, s. 484. Okuyucuların çoğunun kavramların suistimali olarak gördüğü diğer göze çarpan örnekler Engels’in ırktan “ekonomik bir faktör” ve Marx’ın da toplumdan “üretim gücü” olarak bahsetmesidir. A.g.e., s. 517; *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, s. 94

67 *Kapital* I, s. 209

68 Engels, Önsöz, *Kapital* III, s. 13. Şeylerin dış görünüşü sürekli değiştiği için Engels “kavram ve görünüşün birliği, öz itibariyle bitmeyecek bir süreç olarak kendisini gösterir” der. *Selected Correspondence*, s. 529

69 Sartre, Marx ve modern Marksistler arasında son derece aydınlatıcı bir karşılaştırma yapar. Buna göre Marx’ın kavramları tarihe göre ve araştırmaları boyunca gelişirken, Marksistlerin kavramları toplumsal değişimlerden etkilenmez. Yani, Marksizmin açık kavramları kapanmıştır. Jean-Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, Hazel E. Barnes (çev.) (Londra, 1963), s. 26-34. Bu konuyla ilgili ayrıca bakınız Henri Lefebvre, *Logique formelle - logique dialectique* (Paris, 1947), s. 204-211

70 Carew-Hunt, *Theory and Practice of Communism*, s. 50

71 Anlama dair burada sergilenen anlayışı Hegel'de de bulmak mümkün. Hook, Marx ve Hegel arasındaki bu ortaklığın ve anlama bu sıra dışı yaklaşımın farkına varan az sayıdaki yorumcudan biridir. Marx ve Hegel'in görüşlerine atıfla şöyle diyor Hook: "Anlam, anlattığı nesneyle birlikte gelişmelidir. Başka türlü, anlattığı konu için yetersiz kalır." Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Ann Arbor, 1962), s. 65-66. Dil felsefesinin bir terimin anlamı ve anlattığı şey (tanımlar ve betimlemeler) arasında kökten bir ayrım yapmasının temel nedeninin ikincisinin sözde istikrarsızlığı olması son derece ilginç. Bir terimin anlamını anlattığı şeyle eşlemek, ilk olarak anlamların zaman ve mekana göre (zama zaman kökten) değiştiğini; ikinci olarak ise anlatılan şeyi o hale getiren gerçek koşullarla ilgilenmek gerektiğini kabul etmektir. Kısaca, anlamı bu şekilde ele almak, bizi içsel ilişkiler anlayışına yöneltir. Açığa çıkardığımız bu noktadan bakıldığında "anlamını değil, nasıl kullanıldığını sor" tarzındaki meşhur soru, bütünüyle yok olup gider.

72 *Kapital* III, s. 795

3

İÇSEL İLİŞKİLER FELSEFESİ

I

Marx'ın bilimsel olarak ilgilendiği konu kapitalizmdi, kapitalist toplumu inceleyebilmek için ise *toplumsal* İlişkileri kullandı ve terminolojisi, ortaya çıkardığı gerçek *toplumsal* bağları yansıtıyordu. Ancak fiziksel nesneleri de içeren toplumsal faktörleri Marx'ın nasıl olup da İlişkiler olarak kavradığının açıklanması gerekmektedir. Zira tartışmalarında geçen makineler, üretilmiş gerçek eşyalar, işçilerin kişilikleri, vs.'nin hepsi, şu ya da bu toplumsal İlişkinin bir bileşenidir. Mesela, öğreniyoruz ki "sermaye, diğer bazı hususlara ek olarak, bir üretim aracıdır, geçmiş kişisel emektir".[73] Daha önce verdiğimiz tanıma uyacak olursak, şunu söylememiz gerekir: Bunun gibi her bir bileşen, bir İlişkidir. Marx'ın *şeyleri* bir İlişki olarak görmesi, işte bu tanımı ve yorumu takiben gelir. Vardığım bu yargıyı sıkı bir şekilde savunmalıyım; yoksa toplumsal İlişkiler için önerdiğim yorumu temelden değiştirmem gerekebilir. Marx'ın yönteminin altında yatan genel felsefi duruşun tarihinin izini sürerek ve kanıtlar toplayarak, bu bölümde böyle bir savunma yapmaya çalışacağım.

Birçok modern düşünür şeyler olmadan ilişkiler ve ilişkiler olmadan da şeylerin olamayacağı düşüncesini kabul eder.

“Sağduyuyu” temel alan bu görüşe göre şeyler, bütün ilişkilerin temel terimlerini oluştururlar ve ilişkilere indirgenemezler. Fakat böylesi bir itiraz ancak, Marx’ın bir ilişkinin terimlerini, terimler arasında var olduğu söylenen ilişkiye indirgediğini söyleyip onu karikatürleştirirsek geçerli olabilir. Ancak Marx’ın yaptığı şey [ilişki belirten] “arasında” veya “birlikte” terimlerini somutlaştırma çabası değildir. Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi onun yaptığı, daha çok, “ilişki”nin anlamını ilgili olan ne varsa kapsayacak şekilde genişletmektir, böylece terimlerden herhangi biri, her iki terimi de özgül bağlantıları içerisinde ifade etmek için kullanılabilir.

Hiç kimse, şeylerin şu an göründükleri gibi olmalarının veya şu andaki işlevlerine sahip olmalarının başka şeylerle kurdukları zamansal/mekansal bağlardan kaynaklandığını inkar etmiyor; buna fiziksel ve toplumsal gereksinimlere sahip bir varlık olarak insan da dahildir. Şeyleri İlişkiler olarak kavramak, basitçe, bu karşılıklı bağımlılık ilişkisini (Marx’ın toplumsal faktörler için yaptığını gördüğümüz gibi) şeyin kendisinde içselleştirmektir. Önümde duran kitap, örneğin, odamdaki ışığın açık olmasından yaşadığım toplumdaki toplumsal faaliyetler ve kurumlara kadar, kendisini var eden her şeyi hem ifade eder hem de, bu modele göre, ilişkisel olarak içerir. Yani, kitabın varlığının koşulları, kitabın kendisinin bir parçası olarak alınır ve onun başka bir şey değil de bu kitap olduğu gerçeğinde gösterilir. Bütün yeni düşüncelerin, bir eskisinin ısıtılıp yeniden karşımıza konmuş hali olduğu düşünce tarihinde, bu görüş de genelde içsel ilişkiler felsefesi olarak anılır.[74]

Marx’a içsel ilişkiler felsefesini atfetmemi meşrulaştıran dört farklı kanıta sahibim. Birincisi, kendi ifadeleri Marx’ı, şeyleri İlişki olarak görenlerin yanına yerleştiriyor. Mesela, “şey, kendisi ve insanlar için nesnel bir insan ilişkisidir” diyor.[75] Benzer şekilde (nihayetinde hem bir bedene hem de toplumsal bir öneme sahip olan) insanı “toplumsal ilişkilerin birleşimi [toplamı]” olarak adlandırır.[76] Başka bir yerde insanın “yaşayan, bilinçli doğal bir nesne; bir şey” olduğunu söyler.[77] Marx, insandan bir “şey” ve aynı zamanda toplumsal ilişkilerin birleşimi olarak bahsedebilir, çünkü

bütün şeyleri bir İlişki olarak; bu örnekte de toplumsal ilişkilerin birleşimi olarak düşünmektedir. Engels'in konuyla ilgili yorumları çoğu zaman daha açıktır; "atomun kendisi bir İlişkiden daha fazlası değildir" dediğinde olduğu gibi.[78]

Şüphesiz Marx da şeyler yerine kullanılan toplumsal ilişkilerden bahseder; özellikle de meta fetişizmini ele alırken. Ancak bu örnekler, bir tanesine (konuşma dilindeki anlamıyla) "şey" dediği iki tip İlişkiyi birbirinden ayırma çabası olarak da rahatlıkla yorumlanabilir. Önerdiğim bakış açısı, Marx'ın "şeylerden" bahsetmeyi sonlandırmasını gerektirmez. Sadece şeylerin de İlişkiler olarak kavranması gerekir. Marx'ta şeylerin varlığına işaret eden ifadeler ilişkisel olarak yorumlanabilirse de, şeyleri İlişkiler olarak sunan ifadeleri, şeylere alışılmış bağımsızlıklarını teslim eden bir tarzda kolay kolay yorumlanamaz.

İkinci kanıtım ise şu: Marx'ın "İlişki olarak şeyler" üzerine yaptığı doğrudan yorumlar bulanık olabilir. Ancak insan ve doğayı (ya da doğanın maddi bileşenlerini) birbirlerine içsel bağlarla bağlı bir İlişki olarak ele aldığı ifadeleri oldukça nettir: "İnsanın fiziksel ve ruhsal yaşamının doğaya bağlı olması demek, basitçe, doğanın kendi kendine bağlı olması demektir."[79] Benzer şekilde, insanın "doğa" olduğunu ya da amacının "kendi varlığının doğasında bulunduğunu" dile getirirken dikkat etmemizi istediği bağlar, net bir şekilde, insana dışsal *değildir.*[80] Daha ziyade birey, kendi amacıyla bir çeşit birlik içinde ele alınır; aslında bu ikisi birbirlerini ilişkisel olarak içerir. Bu ise her birinin bir İlişki olarak düşünülmesini gerekli kılar.

Marx, "toplumun ekonomik temellerinin evrimi"ni "doğal tarihin bir süreci" olarak gördüğünü açıkladığında veya "doğaya ait olduğu söylenen güçlerin" yanında "insanın kendi doğasına ait güçleri" de doğanın güçleri arasına dahil ettiğinde, aynı içsel bağ bu sefer öteki yönden ortaya konmuş olur.[81] Ama Marx'ın şeyleri İlişkiler olarak kavradığını kabul etmezsek, insanı bir şekilde doğanın ve doğayı da bir şekilde insanın uzantısı olarak ortaya koyan (yukarıda sadece

birkaçına yer verebildiğim) bu yorumlar ve ifadeler, sadece birer metafor ya da şiirsel anlatı olarak anlaşılabilir.[82]

Üçüncüsü, Marx'ın şeyler ile toplumsal İlişkiler arasına silinmez bir çizgi çektiğini savunursak, onun fiziksel dünyada ne tür bir etkileşim tespit ettiğini ve doğa ve toplumun iki ayrı dünyasını nasıl ilişkilendirdiğini açıklamak zorunda kalırız. Peki, Marx doğal gelişimi neden-sonuç modeline göre mi değerlendirir? Marx, iktisatta ve dinde birincil nedenlerin aranmasına karşı olduğunu özellikle belirtir, zira birincil olduğu söylenen nedenlerin yerini aldığı ilişkiler hâlâ açıklanmaya muhtaçtır.[83] Demek ki, iki fiziksel nesne arasında gördüğü bağı kayda geçirdiği ender durumlarda bile Marx'ın içsel ilişkiler felsefesine bağlı kaldığı aşikârdır. "Güneş" demektedir, "bitkinin amacıdır - yaşadığını doğrulayan, vazgeçilmez bir amaçtır; aynı, güneşin amacının bitki olduğu gibi. Güneşin yaşam verme gücünün bir ifadesi olan bitki, onun özsel nesnel gücüdür".[84] Güneşin, birçoğumuzun nedensel olarak ele almaya alışkın olduğumuz bitki üzerindeki etkisi Marx tarafından güneşin kendisinin bir "ifadesi" sayesinde kendisini ve böylece de parçasını dışa vurduğu bir aracı olarak görülür.

Konuyu netleştirmek için Marx şunu ekliyor: "Doğasını kendi dışında bulmayan bir varlık, doğal bir varlık değildir ve doğal sistemde hiçbir rol oynamaz."[85] Bir fiziksel nesne, doğal bir nesne olması gereği, görünen ya da kendisinden kolayca ayrıştırılabilen parçalarından daha fazla bir şeydir. Doğal nesneler olarak güneş ve bitkinin her biri, Marx'ın deyişiyle, kendileri dışında bir doğaya sahiptirler; öyle ki, aralarındaki ilişki her ikisini de ilgilendirir ve bu ilişki, her iki kavramın ilettiği bütüncül anlamın bir parçasıdır.[86]

Fiziksel olgulara nedensel açıklama getirme işini Marx'a dayandırmak zordur, ama zorluk burada ortaya çıkmaz. Daha önce de belirttiğim gibi, doğaya sağduyuyu temel alarak bakan görüş ile Marx'ın içsel ilişkiler felsefesine sahip olduğunu gösteren toplumsal ilişkiler anlayışını birleştirme noktasında da sorunlar çıkmıştır. Dikkat çeken bir eleştirmen örneği olarak boy gösteren Sidney Hook, açıklama yeteneğinin daha iyi olduğu, Marx'ın toplumsal

ilişkiler [anlayışı] ile doğadaki nesneleri birbirinden net bir şekilde ayırır. Hook, “Marx’ın bütünlüğü toplumsaldır ve diğer bütünlükler tarafından sınırlanır” ve “Marx’ta tüm yoktur ‘tüm’ler vardır” iddialarında bulunuyor.[87] Bu noktada, fiziksel dünyanın toplumsal olgular üzerindeki etkisinin nasıl açıklanacağı gibi pratik bir soru gündeme gelir. Örneğin, üretim tarzı makineleri ve fabrikaları (fiziksel neseneler olarak), insanların bunları kullanım biçimlerini ve yine insanların kendi aralarındaki işbirliklerini (toplumsal ilişkiler olarak) kapsamaktayken, Marx’ın üretim tarzının diğer toplumsal sektörlerde gerçekleşenleri belirlediği yönündeki iddiasını nasıl yorumlamalıyız? Yukarıdaki tümcelerden ikincisinde yer alan iddia nedensel bir yorumlamayı akla getirir, zira bu tür bir açıklamaya genelde fiziksel nesneler dahil edilirler; öte yandan, ilk [önerme] ise parçalar arasında karşılıklı etkiye vurgu yapan bir yorumu akla getirir, ki bu tür bir açıklamaya da genelde toplumsal ilişkiler dahil edilirler.[88]

Hegel’den Marx’a ve *Karl Marx’ın Aklına Yolculuk* adlı eserlerinde Hook, bu iki karşıt açıklama modeli arasında bocalar. Birinden birini tercih etme zorunluluğunun baskısını yaşayan Hook, son kitabı *Marx and Marxists*’te nihayet nedensel açıklamada karar kılar ve Marx’ın tarih anlayışını, bütün büyük toplumsal gelişmelerden yalnızca üretim tarzının sorumlu tutulduğu “monist bir kuram” olarak ilan eder.[89] Son tahlilde, Marksizmi birbirinden ayrı bütünlere bölmesi, Hook’u, aslında var olduğunu bildiği karmaşık etkileşimi açıklama konusunda Marx’taki toplumsal ilişkiler olgusuna dair kendi kayda değer fikirlerini kullanmaktan alıkoymuştur. Hook’un Marksizm üzerine düşüncelerinin yıllar içerisinde çeşitli nedenlerden değiştiğini yadsımıyorum. Sadece, ilk çalışmalarında savunduğu konumu belirtmek istedim; nihayetinde, daha sonra yaşanan gelişmelerin önünü açan ve mümkün kılan da bu ilk çalışmalarıdır.

Dördüncü ve son olarak, Marx’a içsel ilişkiler felsefesi atfederken haklı olduğumu düşünüyorum; çünkü böyle olmasaydı, içinde yetiştiği felsefi gelenekten tamamen kopması gerekecekti. Hegel,

Leibniz ve Spinoza'nın hepsi şeylerin ve/veya onları niteleyen terimlerin anlamını (değişik şekillerde "töz", "doğa" ve "Tanrı" olarak ifade edilen) bütünlük içerisinde kurdukları ilişkilerde aradılar. Kaldı ki, notlarını tuttuğu ciltler dolusu defterlere bakarak, genç Marx'ın büyük bir dikkatle incelediği düşünürlerin bunlar olduğunu tespit edebiliriz.[90]

Marx'ın içsel ilişkiler felsefesini benimsemiş olamayacağına dair kanının esas nedeni, bu felsefenin günümüzde kötü bir şöhrete sahip olmasıdır. Bu nedenle, durumun tam da bu olduğunu ispat yükümlülüğü bana düşüyor. Marx'ı bu gelenek içerisine yerleştiren kanıtları yazılarından bulup çıkararak bir savcı gibi çalışmayı ben de kabul ediyorum. Ancak... Eğer Marx bu anlayışı kendisinden hemen önce gelen seleflerinden miras aldıysa, iddialarını ispat yükümlülüğü bu kez de Marx'ın bu anlayışı ıskartaya çıkardığını savunanlara düşer. Eğer Marx bu felsefeyi reddetmişse, içsel ilişkiler felsefesinin yerine, toplumsal ilişkiler ve şeylere dair hangi anlayışı kulandığını da bilmek durumundayız. Örneğin bu anlayış Marksizmin "Fundamentalizm" olarak yorumlanmasında ima edilen "atomist" bir görüş müdür? Ya da Althusser'in savunduğu gibi, ona atfedecek hiçbir adın var olmadığı tamamen farklı bir şey mi? Ya da ne? Bu bölümün kalanında (ve Ek-I'de) içsel ilişkiler felsefesinin kısa bir taslağını çizeceğim ve her görüşten yazarı Marx'ın bu felsefeyi kabullenmiş olabileceği ihtimalini bile ciddiye almaktan alıkoyan kimi "yıkıcı" eleştirilere cevap vereceğim.

II

Antik Yunan filozofu Parmenides'e kadar izi sürülebilen içsel ilişkiler felsefesi, modern dönemde ilk kez Spinoza'nın çalışmalarıyla gündeme geldi. Spinoza bu felsefeyi, Aristoteles'in "töz/cevher" kavramını, "bağımsızca var olmaya muktedir" anlamında ele alışı temelinde yeniden yorumladı. Bir bütün olarak sadece doğa bağımsızca var olmaya muktedir olduğu için, bu görüşe göre, tek töz de odur. Spinoza'nın "Tanrı" diye adlandırdığı işte bu

birleşik haliyle doğadır. İster maddi şeyler isterse düşünceler olsun, bu tek tözün bütün bileşenlerinin, bu tözün geçici formları ve varoluş "biçimleri" olduğu ve dolayısıyla da, bileşenlerin kendi karaketerini belirleyen şeyin, karşılıklı ilişkilerin toplamındaki anlatımsallık olduğu düşünülür. Bütünü vurgulayan Spinoza için parçalar, kesin bir şekilde sıfat niteliği taşır.[91]

Diğer yandan Leibniz, vurguyu parçalara kaydırır ve her bir parçaya yansıdığını düşündüğü bütünle çok az ilgilenir. Leibniz için sadece bir değil, sonsuz sayıda töz vardır. "Monad" olarak adlandırdığı bu tözlerin özgül niteliklere sahip olduklarını ama uzantıları olmadığını savunur. Böylece, bizim günlük hayatta "şey" olarak kabul ettiklerimizi gerçekliğin temel birimi olarak ele almayı reddeder. Monad, Leibniz'in var ettiği tuhaf, zihinsel bir kurgudur. Ancak, Leibniz'in monad yorumunda göze çarpan şey, bütün monad'ların kendi aralarında ve evrenle kurduğu ilişkisel bağdır. Bu nedenle, "ilişkileri içermeyecek kadar mutlak ve bağlantısız olan ve mükemmel bir analizden geçirildiğinde bizi başka şeylere, hatta başka her şeye götürmeyecek bir terim yoktur; bu yüzden, ilişkisel terimlerin içerdikleri düzenlenişlere (configuration) açıkça damga vurdukları söylenebilir" der.[92]

Bir yüzyıl sonra tarih sahnesine çıkan Hegel, içsel ilişkiler felsefesinin temel çıkarımlarını inceleyen ve bu felsefenin işaret ettiği bütün sistemi detaylı bir şekilde inşa eden belki de ilk kişidir. Bunu yaparken Hegel'e yardımcı olan, ona da selefi Kant'tan miras kalan açmazdır (felsefede birçok defalar bu böyle olmuştur). Kant, şeylerin, onları tanımamızı sağlayan niteliklerden başka bir şey olmadığını ikna edici bir şekilde göstermişti; ama kabul edilemez bulmuştu. Görünen şeylerin, duyularımıza takılanlardan daha fazlası (onun için, "daha ötesi") olduğuna inanmaya o kadar şartlanmıştı ki, varlığında yaşanan tüm değişimlerden aynı kalarak çıkan ve ne olduğu belli olmayan "kendinde şey"i icat etti.

Hegel, Kant'ın ulaştığı ilk sonuç karşısında, yani, şeylerin incelendiklerinde niteliklerine kadar çözünecekleri iddiası karşısında daha az çekingen davrandı fakat üstesinden gelinmesi gereken nihai

görevin bu sonucun ne anlama geldiğini göstermek olduğunu düşündü. Felsefesinin idealist içeriğini bir an için kenara bırakırsak, Hegel'in temel katkılarından biri, içine Kant'ın hem sorduğu soruyu hem de verdiği yanıtı yerleştirebileceğimiz bütünün ya da "Mutlak"ın bağlamını göstermek olmuştur. Bu nedenle Hegel için incelenen şey, o şeyin niteliklerinin toplamından ibaret değildir; incelenen şey aynı zamanda bu niteliklerin (tek başlarına veya şeyin içerisinde hep birlikte) doğanın geri kalanıyla kurdukları bağlardır ve bu şey bütünün tikel bir ifadesidir. Hegel'in sisteminin özgünlüğü, büyük ölçüde, bütünü parçalarına ayrıştırma işine koyulmuşken, bütüne dair farkındalığımızı korumak için kullandığı araçların çeşitliliğinde yatar. Herkesi ürküten terminolojisine özelliğini veren de budur. Örneğin Hegel şeylerden "belirlenimler", "momentler" ya da "olgular" (fenomen) olarak bahsederken, kısmi ve bitmemiş bir şeyi belirtmek ister; yani, bütüncül analizini yapmak için (mekansal ve zamansal olarak) göze o anda görünenden çok daha fazlasını içerdiği düşünülmesi gereken bir şey...

Hegel bir şeyin ne olduğunu, Mutlak'ın bir ifade tarzı olarak bütünle ilişkisi içerisinde kurar. Bunu yaparken, Kant tarafından kullanılan özdeşlik ve hakikat kavramlarının anlamlarını değiştirir. Özdeşliği anlama modeli olarak matematiksel eşitliğin yerini (1=1), "ilişkisel eşitlik" olarak adlandırılabilecek bir model alır. İlişkisel eşitlikte incelenen varlığın, ilişkisel olarak ifade ettiği bütünle özdeş olduğu düşünülür. Hegel'e göre, "özdeki kendinden ilişki özdeşliğin formudur" ve buradaki "öz" genişletilmiş ilişkilere gönderme yapar.[93] Ancak, bu anlamıyla özdeşlik, açıkça bir büyüklük meselesidir; küçük ve basit şeyler, büyük ve çok yönlü şeylere nazaran bütünle daha az ilişkiye ve dolayısıyla da daha az özdeşliğe sahiptir. Birçok modern filozof için bu önerme açıkça saçmadır ama Hegel bunu benimsemekle kalmaz; aynı zamanda diğer kavramları oluştururken başvuracağı merkezî bir tez olarak da kullanır.

Böylece, hakikat "bütündür" [fikrini] savunur.[94] Eğer şeyler, az ya da çok, ifade ettikleri bütünle özdeşse, o halde onlar hakkında söylenebilecek şeyler de neyin ne kadarını doğru olarak

söyleyebileceğimize bağlı olarak az ya da çok doğrudur. Şeyler, bütünle ilişkisel olarak özdeş olduğundan, bütün için doğru olan her şey, şeyin bütüncül hakikatidir ve bundan daha azı, yani, tikel şeyler hakkında söylediğimiz her şey de (belirlenimler, momentler, vs...) onun ancak kısmi hakikatidir. Hegel, bilgi "tam olarak sadece (...) bir sistem biçiminde ileri sürülebilir" diye iddia ederek, fenomonolojik çalışmalarının getirdiği bu yorumun uygulamada yarattığı etkiyi ifade etmiş oluyor.[95] Bu yoruma göre, herhangi bir şey hakkında ne bilindiğini belirtmek, bu şeyin de içinde bulunduğu sistemi betimlemek demektir; yahut, Hegel'in hiç aksatmadan yaptığı gibi, her bir parçayı bütünün bir yönü olarak sunmak demektir. Kant'ın ikilemine geri dönecek olursak Hegel, "gözlemlenebilir gerçekliğin ötesinde kendinde bir şeyin" varlığını bir yandan reddederken, öte yandan da karşılıklı ilişkileri aracılığıyla şeylerin göründüklerinden daha fazla bir şey olduklarını onaylar.

Hegel'in felsefesinde Marx'ın idealist bularak kötülediği nokta bu mudur? Sanırım hayır. Hegel benim "bütün" dediğim şeyi "mutlak idea" ya da "akıl" olarak karakterize ederek, burada betimlenen çerçeveyi, fikirleri ele alabilmek için inşa etmiştir. Marx'ın eleştirisi ise her zaman, Hegel'in bu çerçeveyi nasıl uyguladığına ve tercih ettiği çalışma konusuna yöneliktir; Marx, Hegel'in birimlerinin ilişkisel niteliğini ya da bu ilişkilerin içerdiği sistemin gerçekliğini *asla* eleştirmez.[96] Marx aslen, hayatta olan insanların düşüncelerini genelleştirerek gerçek dünyadan "Mutlak İdea" gibi bir kategori üreten Hegel'in, gerçek dünyayı ve insanların gerçek düşüncelerini bu kategoriden yola çıkarak yeniden üretmesini eleştirir. Tekil fikirler, kendilerinin yol açtığı bir genellemenin gelişim momentleri olarak sunularak mistik bir önemle yüklenmiştir.

Düşünceler ve onlara ait kavramlar arasındaki gerçek ilişkiyi bu şekile tersine çevirmesi, Hegel'in düşünceler ve doğa arasındaki gerçek ilişkiyi tersine çevirmesine de izin verir – doğanın, mutlak olana içkin serpilme eylemini etkilemesi imkânsız hale gelmiştir. Maddi dünya için, insanların düşüncelerinin dışsallaştırılması ve

kutsallıklarının zedelenmesi dışında geriye bir şey kalmamıştır. Düşüncelerin maddeyi yarattığını hiçbir yerde açıkça söylememesine rağmen (bu konuyla ilgili oldukça kafa karışıklığı vardır), gerçek gelişmelerin düşünce alanında olup bitenleri takip ettiğini ve yansıttığını göstererek Hegel'in verdiği genel izlenim budur. Marx, "gerçeği, kendini-düzenleyen, kendini-anlayan ve kendiliğinden işleyen düşüncenin bir sonucu olarak" anladığını söyleyerek, Hegel'in yaptığı hatanın yerini tam olarak saptar.[97] Hegel'in düşüncelere ve onlara ait kavramlara yüklediği role karşı olup onun ilişkisel görüşlerini kabul etmek bir çelişki yaratmaz. Marx'ın, Hegel eleştirisinin büyük kısmını benimsediği Feuerbach tam da bunu yapar.[98] Ve Marx'ın, Hegel'in yazdığı birçok şeyi eleştirirken, ilişkisel anlayışı karşısında suskun kalması, bu yorum lehine yapılan anlamlı bir konuşmadır aslında.[99]

Marx'ın felsefi isyanı, düşüncelerin bağımsız geliştiği fikrini reddetmesiyle başladı; gerçi bunu bağımsızca reddeden ilk kişi de değildi. Bu reddediş, Marx'ı araştırmaya itti ve araştırmaları, toplumsal değişimin Hegel'in övündüğü düşünce tarihini genelde öncelediğini gösterdi. Marx, hem düşünceleri hem de gerçek dünyayı anlamak için yakından incelenmesi gereken olgunun, Hegel'in bütün ikna edici tezlerinin arka planına attığı, işte bu "maddi" ilişkiler olduğu sonucuna vardı. Yeteri kadar farkına varılmamıştır ama Marx toplumsal faktörlere vurgu yaparken, başlangıçta bu faktörlere yüklediği geniş içsel ilişkiler felsefesinden vazgeçmez. Yeni ilgi alanları ve bir o kadar da incelemenin ortaya çıkardığı gerçek bağlar, kimi yeni kavramların kullanılmasını doğal olarak gerektirebilir; ancak bu yeni kavramlar da ilişkisel şema içine alınmışlardır.

Bir faktörün sisteme dair bir özelliği söz konusu olduğu zaman Marx'ın genelde Hegel'in terminolojisine sadık kalması pek dikkate değer bir durum sayılmaz. Örneğin, "özdeşlik", "soyut", "öz", "somut" kavramlarının her biri Hegel tarafından olduğu gibi Marx tarafından da, bütünün bir yönünü parçada göstermek için, mantıksal değil ontolojik bir ilişkiye göndermede bulunmak üzere

kullanılmışlardır. Marx'ın hem erken hem de geç dönem yazılarında bol bol kullandığı bu terimlere, tutarlı başka bir yorum getirmek de mümkün değildir. Benzer biçimde, önceleri, her iki düşünürün anlam meselesine yaklaşımlarının alışılmadık olduğu yönündeki atıflar, paylaştıkları ilişkisel anlayışın zorunlu bir sonucudur.

Marx'ın, düşüncelerin bağımsız olarak geliştiğini reddetmesinin önemli etkilerinden biri şudur: Mutlak İdea formunda, tikel anlatımların kaynağı olarak Hegel'e hizmet eden bütünlük kavramı, temsil ettiği sistemde artık önemli bir rol oynamaz. Bütünlük kavramı, her bir ilişkide ifade edilen, bütün ilişkilerin toplamı olarak kalır ama *ayrı bir kavram olarak* herhangi bir ilişkinin açıklanmasına yardım etmez. Gerçek dünya fazlasıyla karmaşıktır, detayları açısından fazla dağınık ve belirsizdir. Bu nedenle bütünlük kavramı, gerçek dünya içinde meydana gelen herhangi bir olayı açıklamada yardımcı olamaz. Bunun bir sonucu şudur: Hegel bütünü kavrama çabasıyla geniş bir çeşitliliğe sahip terimler ("Mutlak İdea", "Tin", "Tanrı", "Evrensel", "Hakikat") sunarken, Marx bize "bütün" için böyle terimler önermez ("tarih"i bu bakış açısından değerlendirmezsek tabii). Muhtemeldir ki bu fark, Marx'ın içsel ilişkiler felsefesini benimsemediğine dair kanının oluşmasından en azından kısmen sorumludur. Ancak, bu felsefeye temel niteliğini veren şey, parçalar (hangileri olursa olsun) arasındaki bağın içsel doğasıdır; bütünün *bir bütün olarak* bu bağın açıklanmasındaki işlevi değil. İçsel ilişkiler geleneğini takip eden Spinoza ve Hegel gibi bazı düşünürler toplam olarak ele aldıkları varlıklarla oldukça yoğun bir şekilde ilgilenirken, Leibniz ve Marx gibileri ise bütüne pek ilgi göstermemişlerdir.

Doğaldır ki, Marx'ın "maddeci" içsel ilişkiler felsefesine gömülü olan değişim ve gelişim kavramları, Hegel'in felsefesindeki karşılıklarından önemli derecede farklılaşırlar. Hegel'in tarihin nihai getirisi olarak öngördüğü uzlaşma, kendinin bilincine varan Dünya Tini'ydi. Bu bağlamda gelişme, gelişen şeyin daha üst düşünsel formunun kendi kendini keşfi olabilirdi. Böylelikle Hegel'de bireyin kendisi edilgen bir varlığa indirgenir; bireyin düşünceleri, tam

anlamıyla Dünya Tini'ne ait olan "anlak" tan (İng. "*understanding*") pay aldığı ölçüde birey de etkinleşir.

Marx'tan önce Bruno Bauer'in öncülük ettiği Genç Hegelciler Okulu, özne olarak Dünya Tini'nin yerine insanı koydu. Bu grubun ilk çalışmalarında uzlaşma, çok net olmasa da, devrimci faaliyet olarak anlaşıldı. Radikal hareketin başarısızlığıyla düş kırıklığına uğrayan grup üyeleri, 1843 itibariyle daha fazla tanınmalarını sağlayan "Eleştirel Eleştiri" duruşunu benimsediler ve uzlaşmanın, insanların dünyayı anlamasıyla; "doğru yorumlamayla" sağlanacağını savundular.[100] Berlin'deki öğrencilik günlerinde Bauer'in yakın arkadaşı olan Marx, Genç Hegelcilerin insanla ilgili ilk görüşlerini geliştirdi: Eğer özne insan ise, insanın kendisini dünya ile uzlaştırması demek, onu aktif bir şekilde değiştirmesi demektir ki böylece dünya, insanın (fiili ya da potansiyel) nesnesi olarak düşünülür. Böylece değişim, insanın kendi varoluşunu dönüştürme işi olur. Birey, Hegel'de olduğu gibi gelişmenin edilgen bir gözlemcisi değil; gündelik yaşama gelişme getiren öznedir artık.

Bu kısa özetten bile açıkça görülebilir ki Marx'ın Hegelci geçmişi, basit nitelemelere izin vermeyecek derecede karmaşıktır. Lenin'in 1914'te defterine şunları yazarken fark ettiği üzere Hegel, Marx için önemini hiçbir zaman kaybetmedi: "Hegel'in *Mantık*'ının tümünü iyice inceleyip anlamadan Marx'ın *Kapital*'ini, özellikle de ilk bölümlerini, bütünüyle anlamak mümkün değildir. Sonuç itibariyle de, yarım yüzyıl sonra hiçbir Marksist Marx'ı anlamamıştır."[101] Marx'ın Hegel'den kopuşunun 1842, 1844 ya da 1848'de yaşandığını savunanlara yanıtım, böyle bir kopuşun olmadığıdır. Bu yanıt, Marx'ın Hegelci olduğunu söyleyen eleştirmenlerin arasına katılacağım anlamına gelmez; kaldı ki Hegelcilik idealist eğilimleri, hareketlerin önceden bilinebileceğine dair inancı ve metafizik bir tutumu çağrıştırır.Bana göre, [Marx Hegelci mi, değil mi?] biçiminde önümüze konan iki şıklı seçim, gerçeği yansıtmaz. Eğer "kuram"dan anladığımız (ki bunu anlamamız gerektiğini düşünüyorum) tikel olay ve olguların genel terimlerle açıklanması ise, Marx'ın, ta üniversite günlerinden

başlayarak hayatının herhangi bir döneminde, Dünya Tini'ne ya da genel olarak idea'lara kesinlikle onaylamadığı bir rol atfeden Hegel'in herhangi bir kuramını kabul ettiğini söyleyemeyiz.[102] Ancak, bütün inceleme konularını ele aldığı biçime dair epistemolojik tercihi düşünüldüğünde Marx, Hegel'den miras aldığı ilişkisel anlayış konusunda hiçbir tereddüde düşmemiştir.[103]

O zaman, konuyla ilgili neredeyse bütün yazarların değindiği, Marx'ın Hegel'den uzaklaşması ne anlama geliyor? Marx'ın her zaman reddettiği Hegel'in somut kuramlarını ve Marx'ın her zaman kabullendiği içsel ilişkiler felsefesini değerlendirme dışı bırakırsak bu uzaklaşma, Marx'ın Hegel'den aldığı ve kendisinin yeni geliştirdiği kavramların anlamıyla ilgili olabilir. İlgisini gerçek dünyaya kaydırarak Marx, Hegel'den aldığı kavramları idealist içeriklerinden temizlerken onlara yeni anlamlar da aşılamıştır. Ancak bu büyük değişim bir anda gerçekleşmedi; üzerinde çalışılması gerekiyordu. Bu nedenle de zaman aldı.

Benzer şekilde, temel ilgi alanını felsefeden siyasete ve oradan da iktisada kaydırdıkça, Marx'ın ortaya çıkardığı bilgi ve bağlantılar, bu aynı kavramların ilettiği anlamların birer parçası (ve bazen de ana parçaları) oldular. Marx'ın kavramlarının anlamı, araştırma sırasında genişler ve dahası, özgül anlamları, mercek altındaki sorunun içeriği tarafından belirlenir; bu kadarını daha önce söyledik. Ancak Marx'ın araştırması hiç sonlanmadı; gerçek olaylar ve bu olayların araştırılması sonucunda devamlı yeni sorunlar ortaya çıkıyordu. Bu nedenle Marx'ın Hegel'e karşı büyüyen yabancılaşmasını en iyi görebileceğimiz yer, kavramlarının gelişen anlamlarıdır (ki Hegel'in sistemine karşı çıkan, ancak bu sistemin ilişkisel özelliğine hiç dokunmayan da yine Marx'ın kavramlarıdır). Marx'ın henüz bir öğrenciyken Hegel'i okuması ve ilk tereddütlerini kayda geçirmesiyle başlayan bu *evrimin* niteliği, "kopuş"tan ve hatta "evreler" ve "dönemler"den bahsedildiğinde ciddi şekilde zedelenir.

III

Marx, içsel ilişkiler felsefesine kattığı maddeci içeriğin doğurduğu özel sorunlarla hiçbir zaman ilgilenmedi. Şüphesiz ki bu, Hegel üzerine yapmak istediği çalışmanın bir parçası olacaktı ancak toplumsal ve ekonomik çalışmalarının ve de siyasi faaliyetlerinin acil gereksinimleri buna başlamasına asla izin vermedi. İlişkisel bakış açısını verimli bir şekilde kullanabildiği sürece, o da bu ilişkinin detaylandırılması ve savunulmasına pek öncelik vermedi. Bu işi Engels, özellikle de fizik bilimleri üzerine olan yazılarında bir ölçüde yaptı; ancak konuyu daha doğrudan ele alan kişi, deri işçisi Joseph Dietzgen'dir. Marx, Dietzgen'i Birinci Enternasyonal'in Lahey Kongresi'ne tanıtırken "İşte bizim filozofumuz" demiştir.[104] Engels'in onunla ilgili daha da hararetli övgülerine rağmen Dietzgen'in çalışmaları, özellikle komünist olmayan ülkelerde fazla tanınmaz.[105] Ancak Dietzgen'in görüşleri, Marx'ın görüşleri için gerekli bir tamamlayıcıdır. Bu iki düşünür arasındaki ilişkiyi Anton Pannekoek açık bir şekilde gösterir. Pannekoek'e göre Marx "düşüncelerin, kendilerini çevreleyen dünya tarafından nasıl üretildiğini açıklarken", Dietzgen de "dış dünyaya ait izlenimlerin nasıl düşüncelere dönüştüğünü" gösterir.[106]

Bir düşünürün söylediklerini bir diğer düşünürün yorumunu desteklemek için kullanmanın tehlikelerinin farkında olduğumdan, açıklamalarımı, Dietzgen'in çalışmalarını överken Marx'ın gözden kaçırmış olamayacağı yönlerle sınırlıyorum. Hegel gibi Dietzgen de, herhangi bir şeyin varlığının nitelikleri aracılığıyla görüldüğünü onaylar. Bu nitelikler, o şeyin diğer şeylerle kurduğu ilişkilerdir. Bu nedenle, "bağlamsal ilişkilerinden koparılıp alınan herhangi bir şey, varlığını devam ettiremez" deniyor.[107] Benzer şekilde Dietzgen de neredeyse Hegel'in kullandığı kelimelerin aynısıyla "Evrensel olan hakikattir" diyor. Bu sözün anlamı şudur: Bir şeye ait bütüncül hakikat, (içsel ilişkileri nedeniyle) bütün her şeye ait olan hakikati içerir.[108] Ancak, bu temellerden başlayarak, her bir parçanın içindeki bütünü araştırmaya doğru ilerleyen Hegel'in ve de Marx'ın tersine Dietzgen'in araştırması, ilk aşamada bu parçaların nasıl kurulduğunu anlamaya yönelir. Dietzgen, Hegel'in ve Marx'ın

yaklaşımlarında, bütünün hangi birimlerinin bütünün parçaları olarak ele alınacağına karar verme sorununun çoktan çözüldüğünü savunur. Yine de, bu anlayışın belirttiği birliğin, içerisinde bu birliğin farkına varıldığı söylenen ayrışmış yapıların varlığına engel olup olmadığı haklı olarak sorulabilir. Bu aslında, parçalara ayırma (İng. "*individuation*") sorunudur ve içsel ilişkiler felsefesi kapsamındaki tüm yorumların sallantıdaki yönünü oluşturur.

Dietzgen'in bu sorunun çözümü için yaptığı katkı, parçalara ayırırken nelerin ortaya çıkabileceğine ve nelerin ortaya çıktığına dair söyledikleridir. "Herhangi bir pratik birimi, soyut anlayışımız dışında, nerede bulabiliriz? Maddeyi meydana getiren şey iki yarım, dört dörtte bir, sekiz sekizde bir, ya da sonsuz sayıdaki ayrık parçadır ve akıl, bu maddeyi kullanarak matematiksel birimler oluşturur. Bu kitap, kitabın sayfaları, bölümleri ya da harfleri... Bunlar birer birim midir? Parçalara ayırmaya nereden başlamalı ve nerede durmalıyım?"[109] diye sorar. Dietzgen bu soruyu şöyle yanıtlıyor: Gerçek dünya, duyularımızla algılayabileceğimiz sonsuz sayıdaki nitelikten oluşur. Bu niteliklerin karşılıklı bağımlılığı onları tek bir bütün yapar. Eğer ilişkisel anlayışı toplumsal faktörlere ve daha sonra da şeylere uygulamaya başlarsak, bu anlayışın nitelikler için de uygun olduğunu görürüz. Nitelikleri ilintilendirme süreci, tekil nitelik ve bütün arasındaki herhangi bir noktada durdurulabileceği için, bütünü "şeyler" denilen farklı parçalara ayırmanın sonsuz yöntemi vardır. Sonuç olarak, burada bir "şey" olarak ortaya çıkan, başka bir yerde, başka bir "şeyin" bir "niteliği" olarak ele alınabilir. Bütün nitelikler bir şey ve bütün şeyler de bir nitelik olarak düşünülebilir; her şey çizgiyi nerede çizdiğinize bağlıdır. Sanırım, parçalara ayırırken nelerin ortaya çıkabileceğine dair bu kadarı yeterli olmuştur.[110]

Gerçekte olan ise şudur: Duyularımıza sunulan "biçimsiz çeşitlilik" arasından *belirli* bir büyüklük ve türde birimler inşa etmek, insan aklının işidir. Dietzgen'in anlatımıyla, duyumladığımız dünyanın "mutlak olarak görece ve geçici formları, genel ve benzer niteliklerin soyutlanması yoluyla beynimize ham madde sağlar;

amaçlanan, [bu formları] bilincimiz için sistematikleştirmek, sınıflandırmak ya da düzene sokmaktır.”[111] Dünyanın duyularımıza göründüğü formlar “görece” ve “geçicidir” ama bu formların taşıdıkları söylenen “benzer nitelikler”, onlardan genelleştirmeler yapabilmemizi sağlar. Yine, “aklın dünyasının” “maddesini, ilkesini, kanıtlarını, başlangıcını ve sınırlarını, duyumlanan gerçeklikte” bulduğunu öğreniyoruz.[112] Bu gerçeklikte, benzer nitelikler tek bir kavram ortaya çıkarır; zira aslında aynılardır. Kavramların; özellikle de fiziksel nesnelere gönderme yapan kavramların kullanımındaki yaygın uzlaşmanın altında yatan da bu durumdur. Ancak bu benzer niteliklere bir kavram atfettiğimiz zamandır ki bu nitelikler ayrı bir varlık olurlar ve içinde yer aldıkları sayısız bağlantıdan ayrı düşünülebilirler.

Bu nedenle Dietzgen’e göre bütün, kimi standart parçalarla açığa çıkar (bu parçalarda kimi düşünürler bütünün ilişkilerini yeniden kurmayı denemişlerdir); çünkü insanların kavramlaştırma yoluyla bütünü gerçekte bölümlendirdikleri parçalar bunlardır. Böylece parçaları kimliklendirmeye dair kuramsal alanda ortaya çıkan sorun, insanların gündelik yaşamında başarıyla çözülmüş olur. İnsanlar, birbirine bağlı bir bütünün parçalarını kimliklendirerek ne yaptıklarını bilmezler. Bu durum ise tabii başka bir sorun yaratır; ancak Dietzgen bu sorunla ilgilenmez. Dietzgen şu noktanın altını çizmekle yetinir: Dünyaya *tikel* şeyler veren, duyumsanan gerçek maddelerle çalışan insanların kavramsallaştırma faaliyetidir ve o aynı insanlar dünyaya bakıp bu tikel şeyleri görürler. Öğreniyoruz ki, akıl bile, gerçek düşünme deneyimlerinden, kimi ortak niteliklerin soyutlanmasıyla doğar; bu düşünce ve deneyimler onları “akıl” olarak düşündüğümüzde ayrı bir şey olur.[113]

Parçaları kimliklendirme sorununa Dietzgen’in verdiği pratik cevap, içsel ilişkiler felsefesi içerisinde yapıların nasıl var olabileceğini gösterir ki Althusser bunun imkansız olduğunu ilan etmişti.[114] Ancak parçaları kimliklendirme keyfi bir hareket olmadığına ve doğanın kendisinde var olan yaygın benzerlikler tarafından yönetildiğine göre, bu doğal benzerlikler ve

kavramlarımızın ilettiği yapılar arasında zorunlu (ama belirgin olmayan) bir bağıntı var demektir. İçsel ilişkiler felsefesine dayansın ya da dayanmasın, herhangi bir kavramsal şemanın bize gerçek dünya hakkında bir şeyler öğretme yolu işte budur (birçoklarının bu yöndeki ısrarına rağmen, ne yazık ki bu yol bütün kavramsal şemalarda ortak olan unsurların ötesinde zorlanamaz). Marx'ın da kapitalizmi çalışırken kimi toplumsal ilişkilerin daha önemli olduğunu vurgulaması, her bir parçanın, diğer parçalara olan bağımlılığını ilişkisel olarak kendi içinde barındırdığı anlayışıyla çelişmemektedir. Kimi bağlara öncelik verilmesi ya da (kimi sebeplerden ötürü) bu bağların bir yapı oluşturduklarının düşünülmesi, gerçek benzerliklere dayanan parçaları kimliklendirme (kavramlaştırma) eyleminden daha fazla şaşırtıcı değildir.

Dietzgen'in Marx'a sağladığı en önemli katkı, dış dünyanın gerçekliğini kabul etmek ile (bu aynı zamanda duyusal algının genel güvenilirliğini kabul etmeyi de kapsar), insan düşüncesinin kavramlaştırma faaliyeti arasında ilişkisel bakış çerçevesinde kurulan doğru bir dengenin, dünyayı kavramamızı sağlayan kesin formlardan sorumlu olduğunu göstermesidir. Marx'ın Dietzgen'e verdiği destek ve kendisinin yeni toplumsal birimleri kavramlaştırırken sergilediği pratik, bu dengeyi kabul ettiğini açıkça gösterir. Ancak Marx idealist muhaliflerini eleştirirken bu dengenin birinci bölümüne vurgu yapar ve ikinci bölümü geliştirmeyi ihmal eder. Bu durum epistemolojisini, bir çeşit "naif gerçekçilik" tarzında yorumlayan yanlış anlamalara açık kapı bırakır. Yukarıda gördüğümüz gibi Marx'ın kavramlarını anlamada gündelik dil ölçütlerinin yaygın ve hatalı olarak kullanılmasının ardında yatan da yine bu yanlış yorumdur.[115]

IV

Bu çalışmada şu ana kadar izlediğim akıl yürütmenin doğrultusu şöyle özetlenebilir: Marx ya söylüyor göründüğü şeyi (sağduyunun ve gündelik dilin, Marx'ın söylediğinde kuvvetle ısrar ettiği şeyi)

kastediyor, ya da söylüyor göründüğü şeyi kastetmiyor. Eğer söylüyor göründüğü şeyi kastediyorsa, kuramlarının fundamentalizm olarak yorumlanması kaçınılmazdır ve Marx, tarihin ve iktisadi hayatın basit gerçeklerini yalnızca gülünç şekilde abarttığı için değil aynı zamanda bunları toptan göz ardı ettiği için de suçludur. Dahası, sıklıkla baştan aşağı anlamsız cümleler yazmıştır ve herhangi somut bir durumu betimlerken kendi kuramlarından uzak duracak kadar da kafası çalışır! Bu bağlamda, kimi kaba Marksistlerin ustalarını savunmak amacıyla bu "fundamentalist" yorumu kabul etme girişimlerinin elle tutulacak bir yönü olmadığını da belirtmek isterim.

Eğer Marx, aynı terimleri kullanmasına rağmen gündelik dildekilere karşılık gelenleri kastetmemişse, o zaman sadece alternatif bir yorum değil; aynı zamanda bu yorum için sağduyudan başka bir ortak temel önerme yükümlülüğü de bu iddiayı savunanlara düşer. Marksizmde kelimelerin sıra dışı anlamlara (bu kelimelerin anlamlarına bizim nasıl yaklaştığımızdan bağımsız olarak) sahip olduklarını savunmak, Marx'ın bu kelimeleri bu tarzda nasıl kullanabildiği gösterilmezse, tek başına oldukça yetersiz kalır. Marx'ın kelimeleri bu tarzda nasıl kullanabildiğini gösterme görevini yerine getirirken, onun *uygulamada* kavramları nasıl kullandığından başlayıp; kavramlara nasıl baktığına, kavramları nasıl toplumsal bileşenler olarak gördüğüne, toplumsal bileşenleri İlişkiler olarak nasıl ele aldığına, İlişkileri kavramların anlamı olarak nasıl kullandığına ve en nihayetinde de bu eylemlerin zorunlu çerçevesi olarak iş gören içsel ilişkiler felsefesine olan inancına doğru bir çizgi izledim.

Bir yandan Marx'ı içsel ilişkiler geleneğinin içine yerleştirdim; bir yandan da Spinoza, Leibniz, Hegel ve Marx gibi düşünürlerin paylaştığı ilişkisel anlayışın, üzerinde yeteri kadar düşünmeden bir çırpıda reddedilemeyeceğini göstermeye çalıştım. Ancak, bu felsefenin savunulabileceğini düşünmek, onu savunmakla aynı şey değil. Bu önemli bir ayrımdır ve bu görüşün eleştirileriyle ilgili Ek'e geldiklerinde, okuyucuların bu ayrımı göz önünde bulundurmalarını

tavsiye ediyorum.[116] Bense burada, Marx’ın bazı kuramlarında ilişkisel anlayışın oynadığı rolü inceledikten sonra bu felsefenin bir değerlendirmesini sunmaya çalıştım.

73 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, *s.* 270

74 Marx’ın şeyleri İlişki olarak gördüğü özgül anlayışı hesaba katmazsak; bütünü, parçaları bir şekilde birbirine bağlanmış bir şey olarak düşünme konusunda bu kadar sıra dışı olanın ne olduğunu göremeyiz. 1880’de yazan William James şöyle diyor: “Ne kadar küçük olursa olsun herhangi bir şeyi bütünüyle bilmenin, bütün evrenin bilgisini gerektirdiği yaygın, sıradan bir kabuldür. Hiçbir serçe yere düşmez; ama düşüşünün kimi dolaylı bilgileri Samanyolu galaksisinde, federal anayasamızda ya da erken dönem Avrupa tarihinde bulunabilir.” William James, ‘Great Men and Their Environment’ içinde *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, 1956), s. 216. Ancak James’in sıradan olarak nitelendirdiği sözün gerçekten bu kadar yaygın veya çoğu düşünür için bir hipotezden daha fazlası olduğuna ikna olmuş değilim. Oysa Marx’ın içsel ilişkiler felsefesi bütünün her bir parçasında bu ilişkileri kavramsallaştırarak bir adım öteye gider ve (göstermeyi umduğum gibi) onları çalışmalarının içine bütünüyle yedirir.

75 *1844 Elyazmaları*, s. 103

76 “Feuerbach üzerine tezler”, *Alman İdeolojisi*, s. 198

77 *Kapital* I, s. 202

78 *Selected Correspondence*, s. 221

79 *1844 Elyazmaları*, s. 74

80 A.g.e., s. 156

81 *Kapital* I, s. 10; *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, s. 84-85

82 Kamenka, Marx’ın zaman zaman doğayı insanın içine yerleştirdiğini ama bu durumu talihsiz metafizik bir kopuş olarak değerlendirdiğini ve eleştirdiğini hatırlatıyor. Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (Londra, 1962), s. 97-99

83 *1844 Elyazmaları*, s. 68-69

84 A.g.e., s. 157

85 A.g.e.

86 Engels hiçbir zaman (Marx’ın, Engels’in fizik bilimleri üzerine yoğun bir şekilde çalıştığından haberdar olduğunu unutmamak gerekir) nedensel bir açıklama sunmaz. Bunun yerine tavrı “doğa bilimleri, ‘karşılıklı eylem, şeylerin gerçek *causa finalis*’idir’ diyen Hegel’i doğrular. Bu karşılıklı etkinin bilgisinden daha öteye gidemeyiz; zira bunun ardında bilecek bir şey yoktur” yönündedir. *Doğanın Diyalektiği*, s. 307. Dahası, Engels’in “Hegel’in karşılıklı eylem olarak adlandırdığı şey, organik bir bütündür” dediğinde belirttiği gibi, bu iki taraflı etki kavramsal olarak birbirinden kopuk parçalar arasında gerçekleşmez. A.g.e., s. 406. Parçaları arasındaki karşılıklı eylemlere atıfta bulunarak fiziki dünyadaki değişimleri açıklamanın, dünyayı organik bir bütün olarak sunmakla aynı şey olduğu söylenir.

87 Hook, *From Hegel to Marx,* s. 62

88 Üretim tarzı içerisinde, üretim araçlarının bölüşümü ve bununla çakışan çalışan nüfusun bölüşümü arasında Marx'ın ortaya çıkardığı bağı kavramaya çalışırken benzer bir sorunla karşılaşıyoruz. Fiziki üretim araçlarını, onları kullanan insanlarla içsel ilişkili olarak kavramadığımız zaman her ikisinin de bölüşümü, karşlıklı etkilerin tam olarak gerçekleşmesine izin veren organik bir birliğin parçası olamaz. Bu durumda, bu ilişkiyi nedensel olarak yorumlamak için güçlü bir eğilim ortaya çıkar. Ancak Marx ikincisinin ilki ile olan bağını "aynı İlişkinin ilave bir belirlenimi (eine weitere Bestiminung desselben Verhaltnisses)" olarak anlatır. 'Einleitung', *Grundrisse*, s.17. Ancak bu kavram İngilizceye "uygulamada, aynı gerçeği anlatan başka bir kelime" olarak yanlış çevrilmiştir. Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 286. Bu nedenle önerdiğim yorumun üstü, *Verhaltnis*'i nasıl anlamlandıracağını bilmeyen çevirmenler tarafından örtülmüştür.

89 Sidney Hook, *Marx and the Marxists* (Princeton, 1955), s. 37, 36

90 Marx and Engels, *Gesamtausgabe*, drl. V. Adoratsky, I:2 (Berlin, 1932), s. 99-112

91 B. Spinoza, *Etika*, A. Boyle (çev.) (Londra, 1925). Bilhassa I. ve II. kısımlara bakınız.

92 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur Ventendement humain* (Paris, 1966), s. 195. Leibniz'in konuyla ilgili görüşlerinin en açık ifadesi için *Monadoloji*'ye bakınız (Paris, 1952).

93 G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel*, *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, William Wallace (çev.) (Oxford, 1965), s. 211. Marx'ın "özdeşlik" kavramını nasıl ele aldığı 6. bölümde geliştiriliyor.

94 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, J. B. Baillie (çev.) (Londra, 1964), s. 81

95 A.g.e.,s. 85. Sadece bir sistem formunda ifade edilebilen gerçek, sadece bütünlük ölçütü ile değerlendirilebilir. Hatta bir seferinde Hegel gerçekliği tutarlılık ile eşleştirir. *Logic of Hegel*, s. 52. Gerçekliğe böylesi bir yaklaşımın mantık alanında ortaya çıkardığı ilk sorun şu: Kavramlarımızın her biri, bütün gerçeklik olan sistemin ne kadarını anlatıyor (ne kadarı ön plana çıkarılarak bilincimizin bir nesnesi haline getiriliyor)? Bu, kabaca, düşünce formlarının gerçekliği kavrama yeteneklerine odaklanarak onları incelemek demektir. A.g.e.

96 Marx'ın bu ayrımı işaret ettiği en bilinen ifadelerinden biri şudur: "Bu nedenle Fenomonoloji, gizli bir eleştiridir (...) insan sadece akıl formunda ortaya çıkmış olmasına rağmen, insanın yabancılaşmasını sürekli göz önünde bulundurduğu için eleştirinin *bütün* unsurlarını içinde saklı tutar, ki bu eleştiri, sıklıkla Hegel'in bakışının da ötesine geçen bir şekilde daha önceden *hazırlanmış* ve *geliştirilmiştir*" (vurgu Marx'a ait). *1844 Elyazmaları*, s. 150

97 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 293

98 Hegel'in felsefesiyle ilgili Feuerbach şöyle söylüyor: "Yapmamız gereken tek şey, fiilin kendisini özne ve özneyi de nesne olarak incelemek ve böylece, açığa çıkan saf ve çıplak gerçeği görebilmek için spekülatif felsefeyi ters çevirmektir." Ludwig Feuerbach, 'Vorlaufige Thesen zur Reformation der Philosophie', *Samtliche Werke*, v. Wilhelm Bolin ve Friedrich Jodl (drl.), II (Stuttgart, 1959), s.224. Feuerbach bu ters çevirmeyi gerçekleştirirken içsel ilişkiler anlayışını değiştirmeden bırakır.

99 Marx'ın Hegel eleştirisi (olumlu düşünceler içerdiği de belirtilmelidir) yazıları boyunca görülebilir. Yine de, Hegel'le ilgili en önemli tartışmaları şuralarda bulabiliriz: *1844 Elyazmaları*, s. 142-171; 'Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritikdes Hegelschen Staatsrechts',

Werke I, 201-336 ve ‘ *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Einleitung, a.g.e., s. 378-391. Bunlara, *Kutsal Aile*’de yer alan “Kurgusal Kurgunun Gizemi” adlı bölümü (s. 78-83) de ekleyebiliriz; zira bu bölüm, Hegel’in ana felsefi hatasının belki de en net ele alındığı yerdir. Ancak, Hegel’e ayrılan onca yere rağmen, Marx’ın Hegel karşısındaki konumu tam olarak çözülemiyor. Tartışmanın bütününe bakacak olursak, Marx’ın Hegel karşısındaki tavrı gerçekte olduğundan daha olumsuz olarak görünür; çünkü bu konudaki yazılarının çoğunu yaşamının erken bir döneminde yazmış ve Hegel’i en yanlış yorumlayan düşünürleri hedef almıştır. Daha sonra, arkadaşlarına (Engels, Kugelmann, Dietzgen) yazdığı mektuplarda Hegel’in yönteminin olumlu yönleriyle ilgili bir şeyler yazmak istediğinden bahsediyor. Ancak bu isteğini gerçekleştime fırsatı bulamamıştır. Marx ve Hegel arasındaki bağla ilgili benim kendi kabataslak ve tek taraflı görüşlerim, Marcuse’den *Us ve Devrim* ve Shlomo Avineri’den *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968) ile desteklenebilir.

100 Genç Hegelcilerin hepsinin Eleştirel Eleştiri anlayışına dahil olduğuna dair yaygın yanlış izlenim, kısmen Marx’ın *Kutsal Aile*’deki eleştirilerinin ve Hook’un meşhur *eseri From Hegel to Marx*’ın bir sonucudur. Bu yanlış, David McLellan’ın *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londra, 1969) adlı eserinde düzeltilmiştir.

101 Lenin, *Felsefe Defterleri*, (Moskova, 1961), s. 180. Hegel’le ilgili bu yeni canlanışın, Lenin’e göre “hiçbir Marksistin Marx’ı anlamadığı” bir zamanda yazılan ve Lenin’in ana felsefi çalışması olan *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*’e (1909) ne gibi etkileri olabileceği konusunda yorumda bulunmak ilginç olabilir.

102 Marx henüz 19 yaşındayken 1837’de yazdığı bir şiirde, Kant ve Fichte’nin düşünce dünyasıyla meşgul olmaları ile kendisinin insanın gündelik hayatıyla ilgilenmesini karşılaştırır. *Gesamtausgabe* I: 2, s. 42. Marx’ın aynı yıl babasına yazdığı ve Hegelci dünya görüşüne “yaklaştığını” söylediği mektup da genelde bu bağlamda anlaşılmalıdır. Marx, *Frühe Schriften* I (Stuttgart, 1962), s. 15

103 Hegel ve Marx arasındaki bağla ilgili tartışmaların çoğu benim uzak durmaya çalıştığım bir kavram olan diyalektik merkezinde döner. Diyalektik düşünceye katılmadığım için değil, tersine, içsel ilişkiler felsefesinde Hegel’in ve Marx’ın diyalektiğinin merkezî bir yönünü ayrı tuttuğum için. Ancak bu yönü netleştirdikten sonra diyalektiğin diğer unsurlarının tam ve verimli bir tartışmasını yapmam mümkün olur (Beşinci ve Altıncı Bölümlere bakınız).

104 Alıntı yapılan yer: Eugene Dietzgen, ‘Life of Joseph Dietzgen’ içerisinde Joseph Dietzgen, *The Positive Outcome of Philosophy*, W. W. Craik (çev.) (Chicago, 1928), s. 15. Marx’ın Dietzgen’e ilgisi nedensiz değildi. Kugelmann’a hitaben Dietzgen’in kendisine gönderdiği bir elyazmasına “karışıklıklar görünüyor; sık sık da tekrarlar var” diyor ama bu çalışmanın “son derece üstün yönleri olduğunu” da ekliyor. *Letters to Dr. Kugelmann* (Londra, 1941), s. 80. Ancak bu yorumlar, Dietzgen’in çalışmasının elyazmalarına yapıldığı ve Kugelmann’a gönderildiği için, çalışmanın basılmış versiyonunu etkilemiş olma olasılığı düşüktür.

105 Engels şöyle söylüyor: “Yıllar boyu en iyi çalışma aracımız ve en keskin silahımız olan maddeci diyalektik, sadece bizim tarafımızdan değil; hatta Hegel’den de bağımsız, Joseph Dietzgen tarafından keşfedildi.” Engels, “Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, Marx ve Engels, *Selected Writings* II (Moskova, 1951), s. 350-351. Marx gibi, Dietzgen’in çalışmalarını ilk kez

elyazmalarından gören Engels'in de onunla ilgili düşünceleri açık değildi. Marx'a gönderdiği bir mektupta Engels, Dietzgen'in diyalektiği kullanımının "birbirine bağlı bir bütünden ziyade kıvılcımlara benzediğinden" şikayet eder. Diğer taraftan, "kendinde-şeyin, düşüncenin bir ürünü olarak yorumlanması"nı "dahice" bulur. *Selected Correspondence*, s. 252

106 Anton Pannekoek, *Lenin'in Filozofluğu*, Anton Pannekoek (çev.) (New York, 1948), s. 24. Marx ve Dietzgen'in ilişkilerinin doğası budur; Pannekoek'in iddialarının kabul edilmesi başka bir şeydir.

107 Dietzgen, *The Positive Outcome of Philosophy*, s. 96

108 A.g.e., s. 110. Hegel örneğinde olduğu gibi geçekliğe böylesi bir yaklaşımı, benim "ilişkisel eşitlik" dediğim şeyi yansıtan "özdeşlik" kavramının kullanımı takip eder. A.g.e., s. 111

109 A.g.e., s. 103

110 Dietzgen şu soruları sorar: "Her şey bir *şeyin* parçası ve *her* parça da bir şey değil midir? Bir yaprağın rengi, yapraktan daha az bir şey midir? (...) Renk; yaprak, ışık ve gözümüz arasındaki tepkimenin toplamıdır sadece; yaprağın geri kalan tüm maddesi de farklı etkileşimlerin birleşimidir. Düşünme kabiliyetimizin yaprağı renginden yoksun bıraktığı ve onu "kendinde-bir şey" olarak ayrıştırdığı aynı yolu takip edilerek, yaprağı bütün özelliklerinden yoksun bırakabiliriz ve nihayetinde, yaprağı yaprak yapan her şeyi elinden alırız. Oysa niteliği açısından renk, yapraktan daha az madde (İng. "*substance*") değildir; yaprak da renginden daha az bir özellik (İng. "*attribute*") değildir. Renk yaprağın bir özelliği ise, yaprak da ağacın bir özelliğidir; ağaç dünyanın, dünya evrenin bir özelliğidir. O halde evren, en genel maddedir ve onunla ilişkisi içerisinde diğer bütün maddeler evrenin özelliklerinin tikel maddeleridir. Ancak madde kavramı ile bir gerçek ortaya çıkar: *Görünümlerinden ayrıldığı kadarıyla kendinde-şeyin özü, aklın bir kavramıdır; akıldaki bir şeydir*" (vurgu Dietzgen'e ait). A.g.e., s. 103-104. Hatırlamak gerekir ki Engels'in "dahice" dediği şey, Dietzgen'in "kendinde-şey" için "düşüncenin ürünü" yorumunu yapmasıdır.

111 A.g.e.,s. 103

112 A.g.e.,s. 109

113 A.g.e., s. 120. Dietzgen, algının pasif olduğu ve aklın işlevinin sadece, dış dünyanın kendi üzerinde yarattığı etkileri kaydetmek olduğuna dair ampirisist önyargıya kararlı bir şekilde saldırmasına rağmen, kavramsallaştırma süreciyle ilgili yorumu eksiktir. Bu sürecin dille ilişkisi geliştirilmemiştir; fiziksel gereksinimlerin ve çeşitli toplumsal ve ekonomik yapıların kavramsallaştırma üzerindeki etkilerini de aydınlatmak gerekir. Elbette bu konuyla ilgili çalışmaların çoğu Dietzgen'in zamanında mevcut değildi; ama (Marx'ın çalışmalarında mesela) mevcut olanlardan da yeterince faydalanılmamıştır.

114 İlişkisel anlayışın yapıları kapsamına alma konusundaki sözümona yetersizliği nedeniyle Althusser, elinizdeki bu çalışmanın ortaya serdiği sonuçların çoğunu reddeder. Bunun yerine, Marksizmde toplumsal faktörleri birbirinden yalıtmanın imkansızlığını net bir şekilde gösterdikten sonra, Marx'ın felsefede bir devrimin fitilini ateşlediğini iddia eder. Marx (ilk kez ortaya atılan bir kavram olan) "bütünün yapısı"nın, herhangi bir parçanın gelişiminden ve yapısından en nihayetinde sorumlu olduğunu savunur. Louis Althusser, '*Kapital*'in Nesnesi', *Kapital'i Okumak* (Paris, 1965), 166ff. Bana sorarsanız, her bir temel konumlanma noktasından başlayarak bütünü yeniden kurmayı

denerken Marx, analizindeki ana birimler kadar çok sayıdaki yapıyı da inşa etmektedir. Sermayenin varlığı için gerekli, birbiriyle ilişkili koşullar olarak kavranan bütün, işçilerin yabancılaşması için gerekli, birbiriyle ilişkili koşullar olarak kavranan bütünden farklı bir yapıya sahiptir. Başlangıç noktasının farklılaşması; bakış açısının, diğer faktörlerin büyüklüğü ve önemi ile bu faktörler arasındaki bağların ne derece dikkate değer olduğunun farklılaşmasına da yol açar. O halde Althusser'in temel hatası, yapı kavramını yanlış kullanmasında yatıyor. Aynı hatayı Hegel, "akıl" kavramını kullanırken yapar. Tikel örneklerin (Althusser için konuşacak olursak bütünün çok sayıdaki tikel yapısının) incelenmesine dayanan genellemeler bağımsız varlıklarmış gibi ele alınmış; ardından da bu genellemeler, kendisini oluşturan parçaları belirlemek için kullanılmıştır. Aslında Althusser yapı kavramını, karmaşıklık ile karıştırır. Mesela Marx toplumsal bütünden "halihazırda verili somut ve yaşayan bir toplam" olarak bahseder (*schon gegehnen konkreten, lebendigen Ganzen*), *Grundrisse*, s. 22. Althusser bu sözü "karmaşık, yapısal, halihazırda verili bütün" olarak yorumlar (*un tout complexe structure* '*deja donnee*'). Althusser, *Marx İçin* (Paris, 1966), s. 198. Ancak, karmaşıklık düşüncesinden yapı düşüncesine bu belirgin olmayan fakat ciddi sonuçlara sahip geçişi gerçekleştirmek için Marx'ın metinleri bize hiçbir altyapı sunmaz.

115 Dietzgen'den sonra içsel ilişkiler felsefesi Marx'ı hem takip edenler hem de eleştirenler tarafından büyük ölçüde unutuldu. Bir grup yazar Marx'ın düşüncelerindeki ilişkisel unsurlara gönderme yapmış olsa da, H. Levy'nin *A Philosophy for a Modern Man* (Londra, 1938) adlı eseri dışında bu felsefenin kapsamlı bir çalışmasının yapıldığından haberdar değilim. Sonuç olarak, ilişkisel kavramların ortaya çıkardığı sorunlarla uğraşmak, F. H. Bradley ve Alfred North Whitehead gibi Marksist gelenekten olabildiğince uzaktaki düşünürlere kalmıştır. Mesela, "ilişki" kavramının özel olarak tartışıldığı F. H. Bradley'in *Appearance and Reality* (Londra, 1920, s. 25-34, 572-85) eserine bakılabilir. Yine, Levy'nin kitabı yanında, fiziki doğaya ilişkisel bir bakışın geliştirilmeye çalışıldığı (dilinin oldukça ağır olmasına rağmen) en önemli çalışma olan Whitehead'e bakılabilir. Özellikle bakınız Alfred North Whitehead *The Concept of Nature* (Ann Arbor, 1957) ve *Process and Reality* (Londra, 1929).

116 Bu farkı daha derinlemesine incelemek isteyenler, bu kitabın sonunda yer alan içsel ilişkiler felsefesiyle ilgili iki Ek'e bakabilirler.

4

MARKSİST BİR ETİK VAR MIDIR?

I

Marx'ın *Kapital*'de yanıtlamak üzere işe koyulduğu soru şuydu: "Neden emek, kendi ürününün değeri ve emek zaman da bu değerin büyüklüğü olarak ifade edilir?"[117] Eğer Marx, etik üzerine yapmayı planladığı çalışmayı yazabilseydi, ilgisini en fazla çekecek olan sorunun ise "Neden beğeni ve kınama toplumumuzda değer yargıları olarak ifade edilirler?" olacağına inanıyorum. Marx'ın kapitalist ekonomi eleştirisi özünde, mevcut üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim biçimlerinin nasıl doğduğunun ve bunların birbirlerine, insan faaliyetinin niteliğine ve ekonominin merkezinden çok uzak alanlardaki kazanımlara nasıl tabi olduğunun bir açıklamasıdır. Benzer şekilde etiğin eleştirisi de, beğeni ve yerginin değer yargıları olarak ele alınması gibi etik yaşantımızın özgün biçimlerinin, bu biçimleri doğuran toplumsal yapıyla nasıl bir içsel ilişki içinde olduğunu göstermeye yoğunlaşacaktı. Neden gerçekliğin etik yönü bu tarzda ve bu biçimde düzenlenmiştir?

Etik meselesine böyle bir yaklaşım, Marx'ın konuyla ilgili özet niteliğindeki kimi açıklamalarında hâlihazırda görülmektedir. Örneğin Marx, burjuva etiğinde konuşma ve aşkın özel niteliklerini kaybettiklerini ve "yapay olarak ortaya çıkan üçüncü bir İlişkinin; fayda İlişkisinin ifadesi ve dışa vurumu olarak yorumlandıklarını"

söylüyor. Marx'a göre, "bireyin herhangi bir şeyi yapabilme gücü veya kapasitesinden beklenen şey toplumsal koşullar tarafından belirlenmiş bir İlişki olarak yabancı bir üründür – ve işte bu, fayda İlişkisidir."[118] Kısacası, bir toplumsal ilişki bir ilke formunda bir şey haline gelmiştir; dahası bu şey, insanların düşünce ve eylemleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Ne yazık ki, etik meselesine getirilen bu yaklaşım, Marksist düşünürler tarafından fazla rağbet görmedi. Marksist düşünürler genelde şu iddiaları geliştirmeyi yeterli görmüşlerdir: "(1) Ahlaki değerler değişirler (2) Bunlar, toplumun üretici güçleri ve ekonomik ilişkilerine göre değişirler ve (3) Verili herhangi bir zamanda egemen olan ahlaki değerler, egemen ekonomik sınıfın değerleridir."[119] Bu iddiaları geliştirmenin bir parçası olarak, "iyi", "doğru" ve "adil" gibi kavramların anlamlarını, tam da bu kavramları kullanan insanların yaşam koşullarından ve buna karşılık gelen çıkarlarından aldıkları gösterilir.[120]

Büyük sorudan; yani, neden kapitalist bir toplumda beğeni ve kınama eylemlerinin değer yargıları ve mutlak ilkelerden yapılan çıkarımlar olarak görüldükleri sorusundan kaçınmanın sonuçlarından biri şudur: Marx'ın kendi beğeni ve kınama eylemleri kolayca sınıflandırılamamaktadır. Bu halihazırda engin ve giderek de genişleyen konuyu fazla derinlemesine araştırmaya niyetim yok, ancak, son iki bölümde takındığım ortodoksiye aykırı tutum, Marx'ın kendi çalışmalarında "değer yargıları" addedilen şeylerin açıklığa kavuşturulmasını gerektiriyor. Temellendiği ve savunduğu şeyler açısından diğer etik sistemlerden kuşkusuz farklı olan fakat onlar gibi yapılandırılmış ve aynı genel işlevleri gören Marksist bir etik var mıdır? Bu konudaki tartışma, karar vermekte kullanılan farklı (ve bazen de açıkça söylenmeyen) ölçütlerin varlığıyla sakatlanmış durumda. Öyle ki, hangi standardın ya da ölçüt ya da ölçütlerin tercih edildiğine bağlı olarak Marx, etik olan ya da olmayan yahut aynı anda hem etik olan hem de olmayan bir düşünür olarak kabul edilebilir. Örneğin, kıstasımız Marx'ın kendisini etik biri olarak görüp görmediği ve/veya "iyi", "kötü", "şer", "değer

yargısı” vb. beylik etik kavramları kullanıp kullanmadığı sorusuysa, bu durumda yanıt açık bir şekilde Marx’ın etik bir düşünür olmadığıdır. Eğer ölçütümüz Marx’ın ahlak dersi verip vermediğiyse; yani, azarlama ya da övgü düzmenin kendisini birer amaç edinip edinmediğiyse, yine çabucak aynı sonuca varabiliriz.

Öte yandan, eğer Marx’ın beğeni ve yergi duygularını çalışmalarına yansıtıp yansıtmadığını soruyorsak yanıt, Marx’ın etik bir düşünür olduğundan başka bir şey olamaz. Benzer şekilde, eğer ölçütümüz Marx’ın, betimlediği sınıflardan birinin tarafını tutup tutmadığıysa; yahut Marx’ın, yazılarını insanları eyleme geçmeye teşvik etmek için kullanıp kullanmadığı meselesiyse, aynı yanıtı vermek uygun olur. Ancak kullanılagelmiş belki de en önemli ölçüt, Marx’ın kendi kişisel inancının niteliğiyle ilgilidir. Marx, deniyor, bir tür “iyi” fikriyle mi güdülenmişti? Bu tarzda sorulduğunda da Marx’ın etik bir düşünür olduğu cevabını (biraz tereddütle de olsa) bir kez daha verme eğilimindeyim. Fakat soruya bu cevabı veren birçok yazarın aksine, Marx’ın “iyi” anlayışının ne olduğuna karar vermekte oldukça zorlanıyorum. Acaba Marx’ın ahlakı, “en çok çalışan ve en sefil sınıf” olduğunu düşündüğü proletaryanın çıkarlarını savunma meselesi midir?[121] Proletaryanın çıkarlarına katkısı olan her şeyin ‘iyi’ ve ona zarar veren her şeyin de ‘kötü’ olduğuna mı inanmaktadır? Yoksa Marx’ın hizmet etmek gerektiğine inandığı asıl dava insanlık mıdır? Bu konuda Lafargue, Marx’ın, bilim adamları “bilgilerini insanlığın hizmetine sunmalıdır”, sözünü aktarıyor.[122]

Marx’ın “iyi” anlayışıyla ilgili yorumlar (daha akla yatkın) arasında üçüncü ve dördüncü alternatifler de var. Bu alternatifleri öneren yazarların çoğunun yaptığı gibi, benim de onları tek bir alternatif olarak ele almam iyi olur. Marx’ın ‘iyi’ ve ‘adil’ olarak saydığı şey, komünist toplum ve bu toplumda gerçekleşecek insani yetkinlik midir? Yakın zamanlarda bu soruya olumlu bir yanıt veren Charles Taylor, “Marksizmin neyin yüksek ve neyin düşük olduğuna dair keskin bir değer ölçütü vardır (…) Bu değer ölçütünün temeli, ideolojik bir insan doğası anlayışında yatar: Bir toplum biçimi ya da

aşaması, bir diğerinden daha ileridir; çünkü insani hedefler daha fazla gerçekleşiyordur”[123] diyor. Bütün bu sorularla ilgili benim yaşadığım sıkıntı, bunları “evet” diyerek yanıtlayamamam değil, herhangi birine “hayır” yanıtını vermekte zorlanmamdır. Başka bir deyişle, eğer Marx’ın kuramları –beğeni ve yergilerine ilişkin ifadeleri, proletaryadan yana aldığı tavır ve eylem çağrıları da dahil olmak üzere– kimi ahlaki bağlılık önceliklerine dayanıyorsa, bu bağlılıkların işçi sınıfının çıkarları, insanlık, komünizm, ve insani yetkinliğin gerçekleşmesi bağlamında da pekâlâ aynı şekilde ifade edilebileceğine inanıyorum. Peki, ama bu kabul bizi nereye ulaştırır? Sadece, başlangıçta yola çıktığımız kuramlara geri dönmüş olduk. Bu geri dönüş ise şu anlama geliyor: “İyi” olduğu düşünülen şey bizi çok fazla faktörle baş başa bırakır. Böyle olunca, bu faktörler arasındaki ilişkinin kendisi açıklanmaya muhtaç hale gelir. Ancak bu açıklama bizi tekrar, ayrı durduğumuzu düşündüğümüz kuramların içine yerleştirir. Örneğin, işçi sınıfının çıkarlarına hizmet etmekle insanlığa hizmet etmek arasındaki, ve bunlardan herhangi birisi veya bunların her ikisiyle komünizmin toplumsal ve insani kazanımları arasındaki bağ nedir? Bunlardan biri ya da her ikisi ile komünizmin insani ve toplumsal kazanımları arasındaki bağ nedir? Bu gibi sorular yanıtlanırken, bu model uyarınca, Marx’ın etik ile ilgili görüşlerinin sonuçları olması beklenen insan ve toplum kuramlarının ortaya konması gerekir.

İnsanın yetkinleşmesine ya da yukarıda sıralanan öteki hedeflere olan bağlılığına dayanarak Marx’a bir etik atfedilmesine bir başka itiraz daha vardır. Bu bağlılık Marx’ın eserlerini değerlendirmenin bir yolu olarak değil de, yanlış bir biçimde, onun gündelik olarak ve fiilen neler yaptığını betimlemek üzere kullanılıyor. Oysa ki, ne Taylor ne de benzer bir duruşa sahip olan Maximilien Ruben, Marx’ı bu şekilde, karşılaştığı her yeni sorunu mutlak bir ölçüte göre tartan ve takınacağı tutumu ona göre belirleyen biri olarak görür.[124] Yine de, her ikisi de böyle anlaşılmışlardır. Böylesi yanlış anlamaların doğmasının sebebi, “etik” olarak adlandırılan şeyin, yaygın olarak, bilinçli bir tercihi içerdiğinin düşünülmesidir. Buna

göre, bir ilke uyarınca eylemde bulunmak, hangi kisve altında olursa olsun, böyle yapmaya karar vermekle olur. Etik, irdelediği tüm sorunlar için, ölçütün uygulanmasından önce, kişinin tarafsız ya da en azından sonrasına göre daha az keskin olduğu bir zaman diliminin olduğunu varsayar; dahası, bu zaman diliminde kişinin başka bir yolu seçebilme ihtimali de vardır.

Robert Tucker ise, haklı olarak etik sorgulamanın sadece bağlılıkların askıya alınmasıyla mümkün olabileceğine işaret eder. Ancak Marx hiçbir zaman bağlılıklarını askıya almaz; üstelik ne beğeni ya da yergiyi bilinçli olarak seçtiğini, ne de uğraştığı meseleler hakkında başka türlü hüküm verebileceğini söylemek anlamlıdır. Buradan hareketle Tucker'ın kanaati Marx'ın etik değil, "dünyayı, iyi ve kötü güçler arasındaki çatışmanın arenası olarak gören" iman sahibi bir düşünür olduğudur.[125] Fakat tercihlerini açıklaması ve belli hedefleri kayırması Marx'a bir etik atfetmek için yeterli nedenler değilse, geleceğin toplumu ülküsüyle yan yana giden sınıf mücadelesi anlayışı da Marx'ı imanlı atfetmek için hiç yeterli değildir. Bu nedenle Tucker, etiğe alternatif olarak sunduğu öneri açısından oldukça bahtsız bir yazar olsa da, Marksizmi etik bir kuram ya da etik bir kuramın ürünü olarak ele alma girişimlerine yönelttiği eleştiri geçerliliğini koruyor.

Yukarıda yaptığımız tartışmayı şöyle özetleyebiliriz: Bütün etik sistemleri, yani genelde böyle kabul edilen düşünme tarzlarının tümünü yargılamak için başvurulacak kaynak, o etik sistemin dışında bulunur. "Olgular" toplanana ve bu olguların hükümde bulunmak için gereken ölçütle ilişkisi netleşene kadar bu dışındalık, bağlılıkların askıya alınmasını doğurur. Böylece ortaya çıkan değerlendirme bilinçli bir tercihin konusu olur. O halde sorunumuzu şuna indirgeyebiliriz: Bunların hiçbirine uymayan Marksizmin etik bir teori olduğunu veya etik bir teoriyi içerdiğini söylemek ister miyiz? Kimileri isteyebilir; ancak o zaman bu iddiayla kastedilen sınırlı anlamın ne olduğu açığa kavuşturulmalıdır.[126]

II

Ben, Marx'ın etik bir kurama sahip olmadığını söylemeyi tercih ediyorum. Bu durumda, Marx'ın çalışmalarında belirttiği beğeni ve yergiler; yani, proletaryanın yanında yer aldığı ve onları sistemi yıkmaya kışkırttığı gerçeği nasıl açıklanmalıdır? Yine sorulabilir; onun insanlık davasına ve komünizm ile insanın yetkinleşmesi düşüncelerine bağlılığını nasıl açıklıyorum? Yalnız bu soruları sorarken, yanıtın hangi biçimi alması gerektiğini daha baştan belirlememeye dikkat etmek gerekir. Çünkü kimileri; "işte karşınızda iki ayrı dünya duruyor, biri olgular dünyası, diğeri değerler dünyası. Bunları nasıl birbirine bağlarsınız?" diye sorduğunda olan tam da budur. Ancak gerçekliğin olgular ve değerler arasında ikiye bölündüğünü kabul etmek, yenilgiyi daha baştan kabullenmektir. Aksine, son iki bölümde tartışılan ilişkisel anlayış Marx'ın, kendisi de dâhil herkes tarafından bilinen, savunulan, eleştirilen ya da yapılan şeyleri içsel ilişkili olarak düşündüğünü gösteriyor. Gerçek dünyanın bütün farklı yönleri ve bu yönlerin unsurları olan insanların eylem ve düşünceleri, oldukları şey açısından karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdır ve bu şekilde anlaşılmalıdırlar.

Olgular ve değerler arasında var olduğu söylenen mantıksal ayrım, birini öteki olmadan düşünmenin mümkün olduğu inancı üzerinde temellenir. Bu sava göre verili bir olguya, bir çelişki olmaksızın, istenilen değer iliştirilebilir. Olgunun kendisi özgül bir değer taşımaz. Tarihsel olarak, ahlaki inançların olumsal olduğu görüşü, bunların aynı zamanda keyfi olduğu görüşüyle yan yana gitme eğiliminde olmuştur. Bu modele göre, son kertede bütün kararlar, bireylerin devreye soktukları bağımsız değerler setine dayanır ve gerekçesini en iyi kendilerinin bildiği etik önerme yalnızca nihai değil, aynı zamanda gizemli de bir belirleyicidir, sosyolojik ve hatta psikolojik analizlere dahi kafa tutar. Ortodoks görüşün son dönemdeki savunucuları "bağlam", "işlev", "gerçek referans", "yatkınlık", vs.'den bahsederek olgu ve değer arasındaki ayrımın üstünü örtme arayışında olsalar da, kavramlaştırmada çizilen mantıksal çizgi varlığını sürdürmektedir. Fakat, olgu olarak

adlandırılması tercih edilen herhangi bir şey (ucu açık olması nedeniyle) değerlendirme unsurları devreye girmeden kavranamıyorsa, ve aynı şekilde, değer unsurları da olgu olmaksızın kavranamıyorsa, ortodoks düşünürlerin yanıtlamaya yeltendikleri soru geçersizleşir.

Dahası, Marx'a göre, belirli koşullar altında varılan gerçek yargılar, bu koşulların ve bu koşullar altında aktif olarak bulunan bireylerin bir fonksiyonudur. O halde, verili bir "olgu" karşısında dilediğiniz tutumu takınmanın mantıksal olarak mümkün olduğu fikrinin tam da kendisi, içinde doğduğu şartlara içsel bir yargıdır. Bir tercih, -kişilerin tercih yapma hakkına sahip olduğu düşüncesinin kendisi de dahil-, mantıksal olarak bağımsız olmaktan ziyade, eylemde bulunan kişinin karakteri, yaşamı ve sınıf çıkarları gibi sayısız bağla gerçek dünyaya bağlıdır. Yargılar ne mantıksal ne de fiili olarak bağlamlarından ve bu bağlamların olanak sağladığı gerçek alternatiflerden ayrılabilir. Bu açıdan bakınca, olgu-değer ayrımı olarak adlandırılan şey, halihazırda zaten yapılmış olanı, "yapılamazdı" veya "hâlâ yapılmayı bekliyor" diyerek inkara yeltenmek, bir tür kendini kandırma olarak görünüyor.

Marx, "var olması gereken budur" ve "var olan iyidir" ya da "var olan budur" ifadeleri arasında fark olduğunu reddetmezdi ama bu ayrımlardan birini olgu, diğerini değer olarak adlandırmazdı da. Eğer "olguyu", gerçekleştiği bilinen ya da bilinebilecek bir şeyin ifadesi; "değeri" ise bir şeye itibar etmemize ya da onu yermemize yol açan, şeyin bir özelliği olarak tanımlarsak, o zaman Marx, bir şeyi tanırken (ama kuşkusuz derinlemesine tanırken) ona zaten itibar ettiğimizi ya da onu yerdiğimizi ileri sürecekti. İnsan gereksinimleri olan bir varlık olduğu için, her ne kadar bu amaç ve ihtiyaçlar farklı insanlara göre değişse de, başka türlüsü olamazdı. Çünkü (ister doğrudan, isterse şartlar ve sonuçlar aracılığıyla daha uzaktan olsun) bildiğimiz her şeyin gereksinimlerimiz ve amaçlarımızla bir ilişkisi vardır; ona karşı lehte ya da aleyhte bir tavır geliştirmeden ya da kayıtsız kalarak tanıdığımız hiçbir şey yoktur.

Keza, bizim “değerlerimizin” hepsi, “olgular” olarak ele aldığımız şeylerle bağlantılıdır ve olgulardan ayrı, her neyseler o olamazlar. Konu, “olgular” “değerlerimizi” etkiler veya “değerlerimiz” “olgular” olarak ele aldığımız şeyleri etkiler basitliğinde değildir -bunlar sağduyunun saygıdeğer tutumlarıdır-; doğrusu, hangi örneği alırsak alalım, biri diğerini içermektedir ve birine ait kavram ne anlama geliyorsa diğeri onun bir parçasıdır. Bu koşullar altında [olgu ve değerin] birliğini, mantıksal olarak ayrı iki yarıya bölmeye çalışmak, bunların gerçek niteliklerini çarpıtmaktır.

Marx’ın takipçileri, insanların beğeni ya da yergilerinin ancak derinlemesine bir toplumsal çözümleme ile, özellikle de onların bir sınıfın üyeleri olmaktan kaynaklı gereksinimleri ve çıkarlarına dönük derinlemesine bir toplumsal çözümleme sayesinde anlaşılabileceğini daima bilirler. Sürdürdüğümüz tartışma, beğeni ya da yerginin kendisini gösterdiği biçimlerin de (mutlak ilkeler ya da değerler koyarken olduğu gibi), aynı türden bir toplumsal çözümleme sayesinde anlaşılabileceğini ortaya koyuyor. Burası böyle bir çözümlemeye girmenin yeri değil, ancak bu çözümlemenin çerçevesinin kaba bir taslağını çıkarmak yararlı olabilir. Herkese eşit derecede uygun değerler oluşturma çabası, büyük oranda, sınıflı bir toplumda var olan antagonist çıkarların doğurduğu ve giderek artan sınıf çelişkilerinin etkisini dindirme ihtiyacından kaynaklanır. Değerleri herkese eşit şekilde uygulamak, insanların yaşamlarını sürdürdüğü eşitsiz koşullardan ve bundan kaynaklanan antagonist çıkarlardan soyut bir değerlendirme yapmaktır. Kapitalist ideolojinin temel çabası her zaman, bu antagonizmanın küçümsenmesine ya da yok sayılmasına yönelik olmuştur. Böyle bir ideolojiyi yaygınlaştıran soyutlamalar, sınıfın tesiri altındaki “olguları”, normalde bu olguların kavranılmasına eşlik eden yargılardan ve eylemlerden koparma çabasıdır.

Marx, olgu-değer ayrımının kendisinin, modern kapitalist toplumlarda insanın yabancılaşmasının bir belirtisi olduğunu öne sürecek kadar ileri gider: “Etik ve ekonomi politik alanlarının her ikisinin de insanlara farklı ve birbirlerine zıt iki ölçüt uygulaması,

tam da yabancılaşmanın doğasından kaynaklanır.”[127] Öğreneceğimiz gibi, yabancılaşmanın başat niteliği, tahrifata uğramadan bölünmeye izin vermeyen bir şeyin bölünmesidir. Gerçekliğin organik birliği gitmiş, onun yerine toplumsal bütün içindeki karşılıklı ilişkileri artık saptanamayan farklılaşmış faaliyet alanları gelmiştir. Bireylerin doğayla ve toplumla ilişkileri, gerçek bağlamlarından uzaklaştırılarak teker teker ele alındığı zaman, gerçekte olduklarından farklı görünürler. Bu sürecin bir parçası olarak, hayatın farklı alanlarında başarıyı ölçmek için, sıklıkla birbirleriyle çelişen çok sayıda ölçüt ortaya çıkar ve bu ölçütler bütün kapsamlı reform planlarını şu ya da bu açıdan “mantıksız” yahut “akıldışı” kılar. Bu bağlamda, bütün bu tartışmaları bir arada değerlendirirsek göreceğimiz şudur: Kapitalist ideolojinin taraflı ve yanlış bir mesajına gereğinden fazla; buna karşın, düşünce biçimlerinde yer etmiş eğilimlere ve düşünmenin kabul edilmiş kurallarının içerdiği sınıf üstünlüğüne ise pek az ilgi gösterilmiştir. İçeriği ne olursa olsun ahlaki bir düsturu evrenselleştirme girişimlerinin hepsi sınıf mücadelesi gerçeğinin altını oyarak, sadece kapitalist amaçlara hizmet ederler.

Marx’ın kendi eserlerine bakarsak, değerlendirme taşıyan özelliğiyle dikkatimizi çeken yorumlarının her biri, onun söylediği ve bildiği her şeyin içsel ilişkili yönleridir, dolaysıyla bunlar da, onu çevreleyen bütün koşullarla içsel olarak bağlıdır. Bu durum bir istisna değildir; dünyadaki her şey bu şekilde ilişkilidir. Bunun bilincinde olan Marx, beğeni ve yergi ifadelerini diğer çoğu düşünürün yaptığından daha sıkı bir şekilde sistemiyle birleştirmiştir. Bu durum, cerrahi bir operasyonla “olgular” ve “değerleri” birbirinden ayırmayı, Marx’ın iletmek istediği anlam açısından çok daha yıkıcı yapar. Mesela Marx, bir komünistin “yozlaşmış, aşırı çalışan ve insanı yiyip bitiren, aç bir kalabalığın” önünde dikildiğinde, karşısında “sanayinin ve toplumsal yapının ikisinin birden dönüşümünün zorunluluğunu ve aynı zamanda koşulunu” gördüğünü iddia eder.[128] Marx, kendisiyle aynı görüşü paylaşanlar için bu “olguların”, kendi eleştirilerini ve onlar için bir

şeyler yapma çağrısını içlerinde barındırdığını ileri sürer. Eğer bir birey, bu eleştiri ve çağrının gerektirdiklerinin tersini yapmayı tercih ederse, bunun sebebi o bireyin karşıt bir ahlaki yargıya sahip olması değil; bireyin içinde bulunduğu özgül ilişkilerin (mesela ait olduğu sınıfın, kişisel geçmişinin vs.), olguları farklı şekilde idrak etmesine yol açmasıdır.[129]

Başkalarının olgusal ve değerlendirme taşıyan diye ele aldığı etmenler arasındaki bu içsel ilişki, Marx'ın din eleştirisinin önemi üzerine erken dönemli bir yorumunda kolaylıkla görülebilir: "Dinin eleştirisi" der Marx, "insan için en yüce varlık insandır, öğretisiyle biter. Bu yüzden yine din eleştirisi içinde insanın küçük, esir, terk edilmiş ve rezil bir varlık olduğu koşulların yıkılmasını emreden kategorik buyrukla biter."[130] Marx'ın dinin ne olduğuna dair çözümlemesi, bizi din konusunda bir yargıya varmaya hazırlamaz; bu yargıyı zaten içerir. Dahası Marx, dinin ne olduğunu eksiksiz kabullenmenin, zorunlu olarak onunla ilgili yargıyı da kabullenmek olduğuna inanır; çünkü yargının kendisi, yargılamayı hem mümkün hem de zorunlu kılan bilgi grubunun bütünüyle içsel ilişkilidir. Her zaman bu kadar açık olmasa da, Marx'ın yaptığı bütün betimlemeler benzer bir şekilde ele alınabilir. Marksizmde, "ahlaki olarak tarafsız" hiçbir ifade yoktur. Marx, diğer herhangi bir düşünürün söyledikleri hakkında da bundan daha fazlasını iddia etmez.

O zaman, Marx'ın çalışmalarında değerlendirme taşıdığı söylenen unsurları tanımlamanın en iyi yolu nedir? Geride bıraktığımız çözümlemeyi temel alarak, bunların Marx'ın önünde duran faktörün ya da faktörlerin düz betimlemeleri olduğunu; betimlemelerini, masaya yatırdığı sorun açısından söz konusu faktörün işlevini gözeterek yaptığını ve sorunu, dünya hakkında doğru bildiği şeylerin oluşturduğu daha geniş bağlama yerleştirdiğini söylerim. Daha önce belirtildiği üzere dünya hakkındaki böyle bir bilgi, şeylerin nereye yöneldikleri kadar, nereden geldiklerini de içerir. Alternatif olarak, Marx'ın, mantıken bağımsız olan olgu ve değerleri birbirleriyle ilişkilendirmektense, normalde her bir alana ait öğeler içeren bilgi bütününden parçaları kimliklendirdiği de söylenebilir.

İçsel ilişkiler felsefesinde sorun hiçbir zaman ayrık varlıkların nasıl ilişkilendirileceği değil, bir ilişki ya da ilişki grubunun, içinde var olduğu zorunlu ve bütüncül yapıdan nasıl ayrıştırılacağıdır.

Yani, işçilerin yozlaştığını söylerken Marx, gördüklerine dayanarak bir *değerlendirme* yapmıyor; işçilerin ne olduğunu *betimliyor*. İşçi *nedir* o vakit? İşçi olmak bir İlişkidir. Her şeyden önce bu İlişki, işçilerin, kendilerinden daha katlanılabilir koşullarda yaşayan diğer *mevcut* sınıflarla olan bağlarını, kapitalizmden *önce* yoksulların durumunu ve komünizmde herkesin sahip *olabileceği* kazanımları içerir. Bu bakış açısından, dışsal olduğunu düşündüğümüz karşılaştırma nesneleri, işçilerin kendilerinin bir parçası olarak ele alırsak, işçilerin yozlaştığı iddiası, işçilerin yaşadığı koşullar için bir betimleme olur.

İnsanların komünizmdeki kazanımlarını işçilerin bugün oldukları şeyin bir parçası olarak ele almak, hem gerçek geçmişlerini hem de potansiyel geleceklerini içine alan bir İlişki olarak işçileri anlamaya ve bu potansiyeli, anılan komünist kazanımları ortaya çıkaracak şekilde çözümlemeye bağlıdır. Sosyalist bir devletin belirleyeceği yeni öncelikleri akılda bulundurarak mevcut örüntü (*pattern*) ve eğilimlerin geleceğe doğru izdüşümünü sunarak, Marx'ın tarih analizi geleceğe, insan türünün olası istikametine dair bir araştırmaya dönüşür. Bu noktadan itibaren Marx, bu komünizm vizyonunu, sözü geçen diğer karşılaştırmalarla beraber, döneminin sorunlarına ilişkin alacağı konumu belirlerken kendisine yardımcı olması için kullanır.

Son olarak, Marx'ın ifadeleri için geçerli olan her şey, onun kavramları için de eşit derecede geçerlidir. Dünya hakkındaki düşüncelerini ifade ettiği birer terim olarak Marx'ın kavramları, dünyada var olduğunu düşündüğü gerçek ilişkileri yansıtır. Öte yandan bu ilişkiler, kimilerinin değer yüklü olduğunu düşündüğü unsurları içerdikleri için, kavramların anlamının, Marx'ın bu kavramları kullanarak vardığı "yargıları" ilettiği de söylenebilir. Bu şekilde, kavramların içinde yer aldıkları ifadeden ayrı bir doğruluk değerine sahip olduklarını hatırlayalım. Mesela, "proletarya"

kavramı, Marx'ın proletarya İlişkisi'ni analiz ederken ortaya çıkardığı yozlaşma ve diğer "ahlaki" özellikleri anlamının bir parçası olarak içinde taşır. Bu nedenle kavramın doğruluk değeri, analizin geçerliliğine bağlıdır.

Marx'ın *Komünist Manifesto*'da geçen, başka türlü bakıldığında kafa karıştırıcı olabilecek şu ifadesini anlamak artık mümkün: "Komünistlerin vardıkları kuramsal sonuçlar, hiçbir biçimde, şu ya da bu dünya reformcusu tarafından icat edilmiş ya da keşfedilmiş düşüncelere ya da ilkelere dayandırılmamıştır. Bunlar yalnızca, var olan bir sınıf mücadelesinden, gözlerimizin önünde cereyan eden tarihsel bir hareketten doğan gerçek ilişkilerin genel ifadeleridir."[131] Marx'ın açıklamaya çalıştığı şey, neden kapitalist ekonomik, siyasal ve ideolojik formların belli zamanlarda ortaya çıktıkları ve belli bir sınıfın üyeleri olarak insanların çıkarlarının hangi genel tavırlara yol açtığıydı. Ancak Marx bir şeyi öveceği ya da yereceği zaman ya da belli bir durumda ne yapılması gerektiğini sonuca bağlarken, asla o şeyin içerdiği ilişkileri sıralamaktan öteye geçmez. İçsel ilişkiler felsefesini benimseyen diğer düşünürlerin de (Spinoza, Leibniz, Hegel, Dietzgen, vs.) aynı şekilde olgu-değer ayrımına inanmaması tesadüf değildir. Bu felsefi geleneği paylaştıkları için her türlü değer yargısı, bildikleriyle içsel ilişkili ve bu nedenle de söz konusu değer yargısını hem mümkün hem de zorunlu yapan her şeyin bir ifadesi olarak anlaşılır. Bu koşullar altında "Marksist Etik", ardından gelen "Marksistleri" değil de Marx'ı işaret ettiği ölçüde, yanlış bir adlandırmadır.

Beşeri bilimlerdeki bütün yanlış adlandırmalar gibi "Marksist Etik" adlandırmasının da ideolojik sonuçları vardır. Marksizmin bir etik olduğunu ya da bir etik içerdiğini kabul etmek, Marx'ın değişmeyen ilkelerle (bu ilkelere atfedilen içerik her ne olursa olsun) hareket ettiğini kabullenmek olduğundan; Marx'ı karşıtlarıyla aynı mantıksal düzleme yerleştirmek demektir. [Böyle bir kabul] tarihsel anlatım adına ortaya koyduğu tüm çabalarına ve açıkça öyle olmadığını söylemesine rağmen, Marx'ın başka ilkeleri benimsediği için karşıtlarını eleştirdiğini iddia etmektir. Bu durumda kapitalist

ideoloğun, kendisini enseleyen Marx’tan kurtulabilmesi için basitçe, Marx’ın ilkeleri olarak adı geçenleri reddetmesi yeterlidir. Kapitalist ideolog, Marx’ın anladığı anlamda komünist hedeflere ya da insanın yetkinleşmesine hizmet etmeyi hiç de değerli bir şey olarak kabul etmez, çünkü bu hedeflere ulaşmanın mümkün olmadığını düşünür; veya (sadece kendisinin bildiği sebeplerden ötürü) proletaryanın ya da insanlığın çıkarlarına hizmet etmek istemez, çünkü bu ya da öteki dünyaya ait başka amaçları vardır. Kapitalist ideoloğun tutumunu, irrasyonel olduğu gerekçesiyle eleştirmek, sorunu ötelemekten başka bir işe yaramaz; zira bu eleştirinin kendisi de, ideoloğun bir kenara ittiği amaçları rasyonelliğin yolunu gösteren kılavuzlar olarak kullanır. Hatanın büyüğü, daha önce, Marx’ın tavrının ve bu tavırdan türeyen eleştirelliğinin bir takım ilkelere dayandığını kabul ederek yapılmıştır.

Bu şekilde Marksizme bir etik atfederek Marx’ın karşıtlarının, Marx’ın eleştirilerinin onları içine koyduğu dayanılmaz konumdan kurtulmalarına izin vermek, kaçınılmaz olarak burjuvazinin amaçlarına hizmet eder. “Marksist Hümanizm” kavramını (“bilimsel bir kavram” olmakla ilgili kuşkulu durumundan tamamen ayrı olarak) benimsemenin, bu adlandırmanın Doğu Avrupa’da sağladığı kısa erimli siyasi fayda her ne olursa olsun, ortaya çıkardığı asıl tehlike budur.[132]

Marx ve kapitalizmin ideologları arasındaki tartışma farklı amaçlar güden iki tarafın tartışmasıdır ve zaten sadece böyle olabilir. Bu tartışmanın taraflarını yüzeysel bir şekilde etiketleyerek, bu gerçeği gözden kaçırmamak gerekir. Doğrusu, ortada bir yargılar ya da hedefler çatışması yoktur. Kapitalist düşünürler ekonomik faktörlere fazla vurgu yaptığı ve idealist olduğu için Marx’a dil uzatıyorsa da (ki bu iki eleştiri arasında bir tutarsızlık da görmezler), Marx onların inançlarını ve ilkelerini (bu ilkelerin aldığı biçimleri) ve de bu inanç ve ilkelere dayanan iddialarının izini, doğdukları gerçek dünyaya kadar sürer. Geniş anlamıyla Marx’ın amacı, bu ideologların, düşündüklerinden farklı bir şey yaptıklarını, savundukları ilkelerin genelde bildiklerinden farklı bir şeyin sonucu

olduğunu ve bildiklerinden farklı bir işe yaradıklarını göstermek ve bu analiz aracılığıyla okuyuculara başka tür bir anlayış ve eylem önermektir. Bilimsel niteliği yanlış yansıtıldığında Marksizme içkin devasa eleştirel gücün etkisi azalır.[133]

117 *Kapital* I, s.80

118 *Alman İdeolojisi*, Werke, III, s. 394-395

119 Howard Selsam, *Socialism and Ethics* (New York, 1943), s. 52

120 Basmakalıp etik terimlerin toplumsal ve ekonomik kökenlerine dair en iyi çalışmalardan biri William Ash'ın *Marxism and Moral Concepts* (New York, 1964) eseridir.

121 Alındığı yer: M. Rubel, "Introduction a l'ethique marxienne", *Pages choisies pour une ethique socialiste* (Paris, 1948), s. xl

122 Lafargue, 'Reminiscences of Marx', *Reminiscences*, s. 70

123 Charles Taylor, "Marxism and Empiricism", içinde *British Analytical Philosophy*, drl. Bernard Williams ve Alan Monteftore (Londra, 1966), s. 244

124 Rubel'in Marx'ın etiğiyle ilgili düşünceleri en geniş biçimde "Introduction a l'ethique marxienne", *Pages choisies pour une ethique socialiste* (Paris, 1948)'de bulunabilir. Ancak, etiğin Marx'ın düşüncesinde oynadığı rol, *Karl Marx, essai de biographic intellectuelle* (Paris, 1957) adlı çalışmasının temel konularından biridir.

125 Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1964), s. 21-22. Tucker, Marksizmin yapısal olarak dinsel bir sistem olduğunu da iddia eder (s. 22-24) ama kurduğu benzerlikler yüzeyseldir ve bu benzerliklerden belli sonuçlar çıkarmak hem Marksizm hem de din anlayışını zedeler yalnızca.

126 Taylor "ahlak"ı "temel iyiye ve bu temel iyiyi gerçekleştirmeye dair bir doktrin" olarak tanımlar. Buradaki "temel iyi" "insanın kaçamayacağı ve onun için evrensel olarak iyi olan" anlamını taşır. Bu bakış açısına sahip olan Taylor, Marksizmi ahlaki bir sistem olarak değerlendirebilir; zira komünizm, yaşayan herkesi içine alır ve Marx'ın insani gerçekleşme kavramı, komünizmde gerçekleşecek olan her şeyin, herkesin iyiliğine olacağının garantisidir. Taylor, "Marxism and Empiricism", *British Analytical Philosophy*, s. 244-245. Ancak, metinde sunulan nedenlerden ötürü, bu bana ahlakın fazla genel ve geniş bir tanımıymış gibi geliyor. Dahası, Taylor'ın açıklamaya çalıştığı düşünceleri yanlış anlamaya da sebebiyet verebilir.

127 *1844 Elyazmaları*, s. 121

128 *Alman İdeolojisi*, s. 37

129 Marx'ın çalışmalarında "gerçek" ve "değer" arasındaki zorunlu bağ, şu ya da bu şekilde birçok eleştirmen tarafından ortaya çıkarılmıştır. Mesela Isaiah Berlin, "kendi zamanındaki demokrasi kuramlarının çoğunun aksine Marx, değerlerin gerçeklerden yalıtılarak düşünülemeyeceğine; daha ziyade bunun, gerçeklerin nasıl ele alındığına zorunlu olarak bağlı olduğuna inanıyordu" yorumunu yapar. Isaiah Berlin, *Karl Marx* (Londra, 1960), s. 6. Ancak bu kabul edildikten sonra, geriye

cevaplanması gereken şu sorular kalıyor: Marx gerçekleri bu şekilde ele almayı nasıl başardı? Bunun diğer görüşleri üzerinde yarattığı etki nedir?

130 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Werke, I, s.385

131 *Komünist Manifesto*, s. 31-32

132 Althusser "hümanizm" kavramını, ele aldığı konunun yeterli düzeyde kavranmasına müsaade etmediği için haklı olarak eleştirir. Althusser, *Marx İçin*, s. 256

133 Konuyla ilgili kimi önemli yazarların tutumlarını özetlemesi açısından bakınız Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 11ff. ve Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (Londra 1962), s. 2ff

5

BİR BAKIŞ AÇISI OLARAK DİYALEKTİK

Şu ana kadar ilişkiler açısından tarif ettiğim her şey, diyalektiğin diliyle de ifade edilebilir; zira her şey bir yana Marx'ın diyalektiği, şeyleri, diğer şeyler içinde, diğer şeylerle birlikte ve diğer şeyler aracılığıyla gerçekleşen gelişimlerinin birer momenti olarak görmenin bir yoludur. Marx'ın kullanmayı tercih ettiği ifade tarzı, diyalektiğin terminolojisini (moment, hareket, çelişki, aracı, belirlenim, vs.) oluşturur. Bu terminolojiyi geç dönem çalışmalarında değil de erken dönem yazılarında görmek mümkündür. Ancak, verdiği önceliklerin de gösterdiği gibi, Marksizmin yapı iskelesini "ilişkilerin" inşa ettiğini düşünüyorum. "İlişki" de diyalektiğin terminolojisinde yer alan terimlerden biridir, ancak, (en azından bu terminolojinin diğer terimleriyle karşılaştırıldığında) yaygın kullanımı ve anlamının kolay anlaşılması onun bu özel rolü oynamasına izin verir.

Marx'ın diyalektiği şeylere bakmanın bir yoludur, ayrıca, hem farklı varlıklar arasındaki ilişkileri hem de bir şeyin geçmişi, bugünü ve geleceği arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaya yoğunlaşan sorular üzerine çalışmanın da bir yöntemidir. Son olarak diyalektik, Marx'ın sunum yöntemidir; Marx'ın konusunu nasıl düzenlediğini ve bir o kadar da, görüşlerini giydirmek için hangi terimleri tercih ettiğini içerir. Marx'ın ve Hegel'in diyalektikleri üzerine süregiden kafa

karışıklığının nedeni, büyük oranda diyalektiğin birbirinden farklı böylesi üç işlevi olduğunu kavramada yaşanan güçlüktür.

Dünyaya bakmanın bir aracı olarak diyalektikle ilgili bize net açıklamalar yapan kişi Marx değil de, geç dönem felsefe ve bilim yazılarıyla Engels'tir.[134] Marx, Engels'in diyalektikle ilgili görüşlerini eksiksiz biliyordu ve bana göre, bu görüşlere harfiyen katılıyordu da. Arkadaşlıklarının ilk yıllarında Marx ve Engels iki kitap yazdılar; *Alman İdeolojisi* ve *Kutsal Aile*. Eğer bu iki düşünür aynı diyalektik görüşünü paylaşıyor olmasalardı, bu iki kitap hiç yazılamazdı. İleriki dönemde de hem yüz yüze hem de mektuplaşarak sürekli temas halindeydiler ve diyalektik de temel tartışma konularıydı. Marx ve Engels'in başka konularla ilgili görüş farklılıkları yaşadıklarına dair kanıtlar bulunabilirse de diyalektikle ilgili bulunamaz. Hatta Engels, kendi diyalektik yorumunu eksiksiz olarak içeren *Anti-Dühring'* in tümünü, kitabın basımından önce Marx'a okuduğunu (gönderdiğini değil ona *okuduğunu*) bize söylüyor.[135]

Bir eleştirmenin geçenlerde iddia ettiği gibi acaba Marx çok hasta olduğu için, Kapital'i bitirme derdi ve kişisel sorunlarıyla fazla meşgul olduğu için Engels'in kendi görüşlerini "revize" ettiğini fark edememiş olabilir mi?[136] Gerçekliği oldukça su götürür böylesi bir açıklamanın 1877 (*Anti-Dühring*'in yazılması) ile 1883 (Marx'ın ölümü) yılları arası için –iki arkadaşın birbilerini defalarca gördüğü bir dönemden bahsediyoruz- geçerli olduğunu kabul edersek, geride bıraktıkları otuz beş yıllık birliktelikleri boyunca Engels'in oldukça önemli bir konuda ne düşündüğünü Marx'ın bilmediğini varsaymamız gerekir. İşin gerçeği, Engels'te sürpriz yoktur, Marx'ın hiç görmediği eserlerinde dahi. Engels, örneğin ölümünden sonra yayınlanacak olan *Doğanın Diyalektiği*'nde (1925) yer vereceği kimi ana temaları, Marx'a gönderdiği bir mektubunda 1858 gibi erken bir tarihte özetlemiştir.[137]

Öte yandan, Marx'ın fizik bilimlerine duyduğu ilgi o kadar güçlüydü ki, Liebig ve Huxley'in derslerine düzenli olarak gidiyordu. *Kapital*'in birinci cildini kendisine adamak istediği

Darwin ise Marx için bir ilham kaynağıydı. Mektupları dışında fizik bilimleri üzerine hiç yazmamış olmasına rağmen, Marx'ın, Engels'in doğaya diyalektik yaklaşımına katıldığını açıkça gösteren birçok ifadesi bulunuyor. Bunlardan biri, kimyadaki molekül kuramının temelinde (biraz ileride ele alınacak olan) nicelikten niteliğe dönüşüm yasasının olduğu iddiasıdır. "Hegel'in (...) keşfetmiş olduğu yasa, doğruluğunu, doğa bilimlerinde olduğu gibi burada da gösterir."[138]

Bu ifadeleri dışarıdan göründükleri gibi değerlendirmenin ve Marx'ın diyalektiğin doğada da işlediğini gördüğünü söylemenin yarattığı sorun şudur: "Doğanın diyalektiği", "toplumsal diyalektik" olarak adlandırılan şeyden genelde ayrı bir yerde ve "toplumsal diyalektiği" hem analitik hem de sentetik olarak önceleyecek şekilde ele alınır.[139] Fakat eğer doğa ve toplum içsel ilişkiliyse (Marx, doğa ve tarihin "iki ayrı şey" olduğunu açıkça reddeder), herhangi birinin bir yönünü incelemek, diğerinin farklı yönlerini de incelemeyi doğrudan içerir. Ve eğer parçalar mantıksal olarak bağımsız değillerse, yukarıda önerilen öncelik de geçerli olamaz.[140] O halde, gerçekliğe bakmanın bir yolu olarak sadece bir diyalektik vardır; zira sadece bir gerçeklik vardır ve her alandan örnekler vererek diyalektiği en iyi açıklayan da Engels'tir.[141]

Engels'e göre, "Doğa, insanlık tarihi ya da kendi zihinsel faaliyetimiz üzerine düşünürken karşımıza çıkan ilk tablo, sonu olmayan bir ilişkiler ve etkileşimler labirentidir; burada hiçbir şey eskiden olduğu gibi ve eskiden olduğu yerde kalmaz; her şey hareket eder, değişir, vücuda gelir ve yok olup gider."[142] Engels'e göre diyalektik anlayış Antik Yunan'ın kimi filozoflarında zaten vardı, ancak ayrıntılar düzgün bir şekilde anlaşılamadığı için resmin geneli belirsizliğini koruyordu. Ayrıntılara ulaşabilmek için ise süreçler, diğer unsurlardan yalıtılarak incelenmeliydi; bağlantılar, yapay parçalara bölünmeli ve bu parçalar da sınıfların içine yerleştirilmeliydi. Bu iş Antik Yunanlılar tarafından başlatıldı ve kimi gecikmelerle de olsa 19. yüzyıla kadar devam ettirildi. "Ne yazık ki", demektedir Engels "bu araştırma yöntemi bize (…) doğal

nesneleri ve doğal süreçleri yalıtık halde; şeylerin engin ara bağlantılarının bütününden kopuk gözlemleme alışkanlığını da bıraktı."[143] Bacon ve Locke, bu sınırlayıcı bakış açısını doğa bilimlerinden felsefeye taşıyan oyunun kötü adamları olarak anılırlar.

Hegel'in diyalektiği, Antik Yunan'ın gerçeklik anlayışına bir geri dönüş olarak ilan edilir, ama bu dönüş, arada geçen zaman diliminde birikmiş ayrıntıların bilgisine dayanan bir geri dönüştür. Hegel'in yanlış yaptığı yer ise, maddi dünyada gördüğü ara bağların, düşünceler arasında var olan ilişkilerin kopyasından ibaret olduğuna inanmasıydı. "Baş aşağı duran" Hegel'i ters çevirerek Marx, işte bu yanlışı düzeltir.

Bahsettiğimiz ayrıntıların iki bin yıldan daha uzun bir süre boyunca araştırılması, Hegel'in ve ardından Marx ve Engels'in doğada var olan ilişkilerin türleri üzerine kimi büyük genellemeler yapmalarına olanak sağladı. Böylece, her şeyin bağlantılı olduğunu ve hiç durmadan değiştiğini söylemenin ötesinde diyalektik, bu bağlantıların ve değişimlerin bazılarının ne olduğunu da gösterir. Engels'e göre diyalektik "tüm hareketin en genel yasalarının bilimidir." "Bu, yasalarının doğadaki ve insan tarihindeki hareket için olduğu kadar düşüncenin hareketi için de geçerli olması gerektiği anlamına gelir."[144] Engels burada "hareket" terimini, "genel olarak değişim" ve "karşılıklı etkileşimin" dengi olarak kullanıyor. Diyalektiğin en önemli yasalarının "niceliğin niteliğe dönüşümü (zıt kutupların iç içe geçmesi ve sınırlarına götürüldüğünde birbirlerine dönüşümü) ve çelişki ya da yadsıma yoluyla gelişim (gelişimin sarmal biçimi)" oldukları söylenir.[145]

"Niceliğin niteliğe dönüşümü" yasası, bir varlığın (yani, ona bağlı ilişkilerin herhangi birinin) miktarındaki ya da sayısındaki azalış ya da artışın belli bir noktada bu varlığı niteliksel olarak yeni bir varlığa dönüştürdüğünü söylemenin bir yoludur. "Niteliksel olarak yeni" derken şunu kastediyorum: Değişen ilişkiler, varlığın farklı bir şey olarak görünmesine yol açar ya da yeni şeyler yapmasına ya da yeni şeyleri daha önce mümkün olmayan yollardan yapmasına

olanak sağlar. [Varlığa] aynı şeyden eklemenin hangi noktada böyle bir değişimi doğuracağı ise varlıktan varlığa ve o özel niteliğe göre değişir. Daha önce gördüğümüz gibi Marx, bu yasanın kimyadaki molekül kuramının temelini oluşturduğunu savunur; zira bu kuramda moleküle atomların teker teker eklenmesi farklı bileşikler üretir.[146]

Şu kötü ün yapmış, suyun sıcaklığa bağlı olarak sıvı, katı ve gaz hallerinde bulunması örneğini veren de Engels'tir. Niceliği değişen şeyin su değil ısı olduğu gerekçesiyle bu örneğe hücum edilmişse de, yapılan itirazlar, diyalektik yasasının temelinde yatan ve sıcaklığı suyun bileşken ilişkilerinden biri olarak almamızı sağlayan "gerçekliğe ilişkisel bakış"ı gözden kaçırır. Varlığın bileşken ilişkilerinden birinin niceliğindeki bir değişimin, varlığın tümünün daha önce sahip olmadığı nitelikler göstermesine yol açtığı durumlar hâlâ tartışma konusudur. Ancak bütün varlıklar bir ilişkiler toplamı olarak düşünülürse "niceliğin niteliğe dönüşümü", değişimin bir türünü tanımlamak için, her zaman aydınlatıcı olmasa da, makul bir yoldur.[147]

"Zıt kutupların iç içe geçmişliği" ile ilgili yasa ise "özdeşlik ve farklılık", "zorunluluk ve rastlantı", "neden ve sonuç", "pozitif ve negatif", "sevgi ve nefret", "iyi ve kötü", "kuzey ve güney" gibi zıtlıkları konu edinir. Engels bu yasa ile şunu iddia ediyor: Zıt ve farklı olarak "görünen" nitelikler gerçekte içsel ilişkilerle birbirlerine bağlıdır, bu kutuplar birbirlerinden mantıksal olarak bağımsız değillerdir. [Zıtların birliği yasasına kadar] söylediklerimiz, doğaya bakışın bir yolu olarak diyalektiğin yeniden ifade edilmesiydi sadece. Ancak bu yasa, bir adım daha ileri gider ve herhangi bir zıt gözlemin doğruluğunun, gözlemcinin bakış açısına ve görüşüne bağlı olduğunu belirtir. Başka bir yönden, başka amaçlar için, başka değerlere dayanarak ya da başka şeylerle ilişkisi içerisinde bakıldığında, daha önce özdeş olduğu düşünülen şeyler farklı görünür, kuzey olan şimdi güneydir, neden olan şimdi sonuçtur, iyi olan şimdi kötüdür. Özdeş ikizlerin doğum saatleri

farklıdır, Kuzey Yıldızı'ndan bakıldığında kuzey kutbu güneydedir, enflasyon borçlananlar için iyiyken borç verenler için kötüdür…

Yaptığımız bir tanımlama bir varlık için ne kadar uygun görünürse görünsün; bu varlığın içsel ilişkilerinin izini sürmek, somut koşullardaki gerçek bağlarının, bizi tam tersi bir tanımlamanın kullanılması gereken duruma sürükleyebilir. Engels'in kelimeleriyle söyleyecek olursak, diyalektikte "ya–ya da" yoktur; her şey "hem o hem de budur." Diyalektikte, gerçekliğin herhangi bir alanında oluşturduğumuz sınıflar arasındaki sınırlar sabit, değişmez değildir. Bugün bir sınıfın öğesi olarak ortaya çıkan şey, yarın karşıt sınıfın öğesi olabilir.[148]

II

Diyalektiğin üçüncü yasası olan "çelişki yoluyla gelişme", varlığın kendisiyle zamansal ilişkileri başlığı altında daha önce ele aldığımız bir olguya işaret eder. Diyalektiğin bütün yasaları gibi çelişki yasasının köklerini de Marx'ın içsel ilişkili ve değişim halindeki dünya anlayışında bulabiliriz. Engels şöyle diyor:

> *Şeylerin her birini, bu şey ister kendi kendine, ister bir başkasının yanı sıra ya da bir başkasının peşi sıra olsun, hareketsiz ve ölü olarak kavradığımız sürece, onlarda herhangi bir çelişkiyle karşılaşmayacağımız doğrudur. Kimi niteliklerin kısmen hepsinde ortak olduğunu, kısmen her birinde farklılaştığını ve hatta kimi niteliklerin de birbirine ters düştüğünü görebiliriz; ama böylesi bir durumda söz konusu nitelikler farklı nesneler arasında dağılmıştır ve bu nedenle de hiçbir çelişki içermezler (…) Ancak, şeyleri hareketleri, değişimleri, yaşamları ve birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileri içerisinde ele almaya başlar başlamaz, bu durum bir hayli farklılaşır. Birden çelişkilerle uğraşır hale geliriz. (vurgu bana ait)*[149]

Genelde farklı olarak ele alınan nesneler, burada aynı nesnenin bileşenleri olarak görülürler ve ancak bu durumda der Engels, çelişki içinde olabilirler. Öyleyse, önce Marx ve Engels'in içsel ilişkiler felsefesini benimsediklerini kabul edip sonra da onların sisteminde şeylerin birbirleriyle ilişkilerinin özgül biçimlerini keşfetmeye çalışacağız; yoksa, Marx ve Engels'in şeylerin birbirleriyle ilişki kurma biçimi hakkında söyledikleri bize açıkça

saçma görünecektir. Nitekim çok sayıda eleştirmen, Marx'ın diyalektik yöntemini bu şekilde istismar eder.

Gördüğümüz gibi, herhangi bir varlığın zamansal ilişkileri demek, o varlığın geçmişte ne olduğunun ve gelecekte ne olacağının, varlığın birer bileşeni olarak düşünülmesi demektir. Varlığın her bir bileşeni kendi başına bir İlişkidir ve bu İlişkinin gelişimi, içinde bulunduğu koşulların aldığı özgül biçimin bir fonksiyonudur. Varlığın bir bütün olarak neye dönüşeceğini belirleyen de işte bütün bu (varlığın içinde meydana geldiği düşünülen) farklı gelişmelerin sonucudur. "Çelişki" ise, bu gelişmelerin hepsinin birbiriyle uyumlu olmadığını söylemenin bir yoludur. Bir bileşenin kendi karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin gerektirdiği doğrultuda ilerleyebilmesi için, diğer bir bileşenin olası değişim rotasıyla oynanması istenebilir. (Aynı kapsayıcı yapının içsel ilişkili unsurları olarak) bu iki bileşenin gelişimleri çelişiktir ve daha büyük olan varlık, bu gibi çelişkilerin işleyişi sonucunda mevcut biçimini alır.

Bir varlığın bir bileşeninin hem mevcut hem de olması gereken hali, bir diğer bileşen üzerinde hakimiyet kurmasını dayatabilir. Bu durumda hakimiyet kuracak unsur, diğer bileşenin belli niteliklerini, genellikle de ikincil ilişkilerini bünyesine katar (ya da olumsuzlar) ve böylece, yeterli derecede değişmiş olan bu ikincil nitelik ve ilişkiler bir sonraki aşamaya taşınır. Marx ve Engels genellikle keskin bir dönüşüm olduğunu düşünürler. Çelişki, çelişen şeyleri hiçbir zaman tam olarak yok etmez; sadece onları yeni amaçlara uygun olarak yeniden biçimlendirir. Doğal olarak, bu sürecin hangi yoldan gelişeceği bir örnekten diğerine değişir. Engels'in dediği gibi "Her sınıftan şeyin (…) yeni bir gelişmeye yol açacak şekilde kendine özgü bir yadsınma biçimi vardır ve bu durum, her tür anlayış ve düşünce sınıfı için geçerlidir."[150]

Mesela sermayenin bileşenleri arasında proletarya ve kapitalist de vardır ama bu iki bileşen, kendi tekil ilişkilerinin içerdiği hedefler doğrultusunda bir arada ilerleyemezler. İşçileri sömürmek kapitalistlerin doğasında vardır ve aynı şekilde sömürüye direnmek de işçilerin doğasında vardır. Bu, sermayenin içinde var olan ve bu

ilişkiler geliştikçe (kapitalistlerin ve işçilerin gücü arttıkça) büyüyen bir çelişkidir; bu çelişki çözüldüğünde sermaye de başka bir şey haline gelecektir.[151] Sonuçta ortaya çıkacak olan şey, çelişen bu iki unsurun ikisinden de bir şeyler alır; birinden daha fazla, birinden daha az. Çelişkinin çözülmesine kimi durumlarda, sermayenin de kendisini önceleyen varlıkların içindeki benzer çelişkilerden ortaya çıktığına işaret edecek şekilde, "yadsımanın yadsınması" da denir.

"Gelişimin sarmal formu" olarak bahsettiğimiz son yasa, çelişki yoluyla gelişme yasasıyla yakından ilişkilidir. Gelişmenin doğrusal değil de sarmal olduğu iddiası, ilerlemenin tek tip yahut geciktirici etkilerden muaf olmadığı iddiasıdır aynı zamanda. Açıkladığımız gibi, çelişki yoluyla ortaya çıkan değişimde bir varlığın sonraki aşamalarını, o varlığın geçmişteki aşamalarına gösterilen bir tepki olarak görmek mümkündür. Engels'e, "hareketin gerçekten aktif olan yönü itim, pasif olan yönü ise çekimdir" dedirten, gelişmeye bu yönden bakmasıdır.[152] Ancak, bir tepkiye verilen tepki ("yadsımanın yadsınması") bizi başladığımız noktaya geri getirir; ama Marx ve Engels'e göre bu biraz farklı bir geri dönüştür. Bu konuyla ilgili Engels'in Antik Yunan'dan Hegel'e diyalektik düşüncenin gelişimi hakkındaki yorumunu ve çelişkiyi tartışırken yadsıma konusunda söylediklerini tanık olarak gösterebiliriz. "Üçüncü" aşama, "birinci" aşamaya oldukça benzediği için, "sarmal gelişme" tanımı meydana gelen şeyi anlatmak için çarpıcı bir metafordur.

Diyalektiğin en önemli yasaları olarak Engels'in sıraladığı dört yasa, Hegel için olduğu gibi Marx ve Engels için de dünyada değişimin meydana geldiğini gördükleri en genel örüntülerin bazılarıdır. Marx'ın ilgilendiği bütün varlıkların, hiç durmadan değişen bir bağlamda sayısız başka varlıkla içsel ilişkili olduğu düşünülür. Her bir varlığın, niceliğinin bir noktasındaki değişimle niteliksel bir başkalaşma yaşadığı, başka bir yönden ve başka amaçlarla bakıldığında artık oldukça farklı ve hatta eskisine zıt göründüğü, parçaları arasında sürekli tekrarlayan ve daha önce var olana karşı gösterilen bir dizi tepkiyi meydana getiren çelişkiler aracılığıyla ilerlediği düşünülür.

Bu söylenilenleri gerçekliğin her alanına uygun hale getirmek amacıyla diyalektiğin yasaları kasten bol kesim hazırlanmıştır. Herhangi bir ayrıntı ya da sadece belli varlıklar için geçerli olan bilgiler vermeleri istenmemiştir; zira bu durum, söz konusu yasaların uygulanmasını sadece belli bir alanla sınırlardı. Her ne kadar insanlar aslında bölünmez olanı bölerek gerçeği durmadan çarpıtırlarsa da, en doğrusu bu yasaları, Marx ve Engels'in herkes için geçerli olacak gerçeklik deneyimlerinden ürettikleri bir sentez ve bir yeniden ifade ediş (*reformulation*) olarak görmektir. Engels, yasalarla ne anlatılmak istendiği açıklandığında, daha önce onları metafizik ve anlaşılmaz olarak yargılayan birçok insanın dahi onları apaçık ve sıradan gördüğünü söyler.[153] Bu yasalar elbette ki Marx için de açıktı; bu sebeple onları yeniden keşfetme ya da kanıt toplama ihtiyacını hiçbir zaman hissetmedi. Kanıt olarak iş görebilecek hemen hemen her şeyi daha başlangıçtan itibaren diyalektik olarak topladığı için, aksi yönde kanıt oluşturacak bir şey göstermek imkânsızdır. Dünyaya ilişkisel bakışı gibi, ki bunlar da aslında bir yeniden ifade ediştir, Marx'ın diyalektik yasaları da ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir.

Marx hakkında yazarken beni en çok zorlayan şey, diyalektiği, yerleştirdiğim sıradanlık düzeyinde tutmak oldu. Marksizmin dost ve düşmanlarının her ikisinin birden ortaklaştığı nokta, diyalektiği bir şeyleri ispatlamanın ve bir şeylere dair tahmin yürütmenin aracı olarak kullanmanın dayanılmaz cazibesidir.[154] Bu işlevleri görmesi için diyalektiğe aslında sahip olmadığı bir beden ve içerik verirler. Böylesi bir muameleye en çok maruz kalan (hatta bir görüşe göre aşırı derecede maruz kalan) "çelişki yoluyla gelişim" ve "sarmal gelişim" yasalarıdır. Klasik sonuç, şu eski kafalı tez, anti-tez ve sentez üçlemesidir; bu üçlemenin katı çizgileri, daha bulgular toplanmadan tahminde bulunmaya olanak verir. Ancak bu durum diyalektiği bir tahmin oyununa indirger: Tanımlanmış tez ve anti-tezden yola çıkarak, önerilen sentezlerden hangisinin doğru olduğuna nasıl karar verebiliriz ki? Sentez meydana gelmeden "anti-tez" olarak adlandırılan şeyin gerçekten öyle olduğundan nasıl emin

olabiliriz? Yine sentez meydana gelmeden, koşullarımızın ya da dönemimizin merkezî tezinin, gerçekten ne olduğunu nasıl bilebiliriz?[155]

Bu soruları önceleyen ve belki de bunların hepsinden daha önemli bir sorun, üçlemenin her bir parçasının sınırlarını belirleme sorunudur. Her bir varlığı meydana getiren ilişkilerin kargaşası içinde, hangi ilişki ya da ilişki kümelerinin tezi, hangisi anti-tezi, hangisinin de sentezi oluşturduğuna nasıl karar verilir? Tez, anti-tez ve sentez arasındaki sınırlar nereden ve hangi ölçütler temelinde çizilir? Bu soruların herhangi birine kesin bir cevap vermek mümkün değildir.

Dahası, tahminde bulunmak için kullanıldığı zaman diyalektiğin yanlış olduğu da hiçbir zaman gösterilemez; ancak anlamsız ve saçma olduğu gösterilebilir. Eğer tahmin edilen sentez meydana gelmezse, onu başka bir sentezle değiştirmek ya da bir gecikmeden bahsetmek de kolaydır (bizi kim durdurabilir ki?). Yani, tıpkı bir balon gibi, bir tarafından sıkılınca, hava diğer tarafından fışkırıveriyor. Buradaki asıl hata, diyalektiği tahmin yürütme maksatlı kullanmaktır. Aynı tarz bir zorluk, diyalektik, bir şeyi kanıtlamak amacıyla kullanıldığında da ortaya çıkar. Verili bir sorunda neyin tez, neyin anti-tez ve neyin de sentezi oluşturduğu konusunda uzlaşmaya varmanın, dünyayı diyalektik olarak *gördüğünü* iddia eden insanlar arasında dahi imkânı yoktur. Ancak bu işin sorumlusu Marx değildir. Marx hiçbir zaman "yadsımanın yadsınması" olduğu gerekçesiyle bir şeyi ispatlamaya kalkmaz ya da "belli bir olay gerçekleşmelidir, çünkü sarmal gelişme bunu gerektirir" demez.

Dühring'i eleştirirken Engels "Marx kapitalist üretim sürecini 'yadsımanın yadsıması' olarak nitelendirir" diyor ve devam ediyor:

> *Marx bununla ilerlemenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu kanıtlama hayalleri kurmuyordu. Aksine, tarihe bakarak aslında ilerlemenin halihazırda kısmen meydana geldiğini ve kısmen de gelecekte meydana gelmesi gerektiğini ispatladıktan sonra bunu, kesin diyalektik yasalar uyarınca gelişen bir süreç olarak niteledi. Hepsi bu.*[156]

Gerçekliği görmek için kullandığı kuramsal araçların bir parçası olarak diyalektiğin yasaları, Marx'ın elindeki konuya yaklaşımını ve orada bulduklarını düzene sokma tarzını kökten etkiledi. Diyalektiğin yasaları, değişimin gözlemlendiği bir prizma olarak iş görmenin yanında, başka türlü gözden kaçacak ya da teğet geçilecek gelişmelere Marx'ın her türlü koşul altında özel bir önem vermesini sağladı. Fakat araştırmaları sonucunda Marx'ın bulduğu şey belirli varlıkların gerçek ilişkileridir, tüm kanıtlarının ve öngörülerinin özü olan diyalektik değil. Diyalektiğin yasaları, değişimin geniş örüntülerinin tarifi anlamında "sıradanlık" düzeyinde tutulursa, yukarıda yer verilen can sıkıcı sorular asla sorulmaz. "Tez", "antitez" ve "sentez" etiketleri, ancak bulgular diyalektik olarak toplandıktan sonra sunumu kolaylaştırmak üzere kullanılabilir.[157] Marx ve Engels ise bu etiketleri *kullanmamayı* tercih etmişlerdir.[158]

134 Özel olarak bakınız Herr Eugen Dühring'in Bilimsel Devrimi, *Anti-Dühring*, Emile Burns (çev.) (Londra, n.d.), *Doğanın Diyalektiği*, "Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", *Selected Writings* III

135 *Anti-Dühring*, s. 13

136 Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism* (New York, 1967), s. 10-11

137 Marx ve Engels, *Briefwechsel*, II (Berlin, 1949), s.404-405

138 *Kapital* I, s. 309; *Gesamtausgabe*, II, s. 3, 396

139 Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism*, s. 11-12

140 *Alman İdeolojisi*, s. 35

141 Diyalektiğin dünyada mı, yoksa dünyayı düşünen insanların aklında mı olduğu sorusuna da benzer bir yanıt verilebilir. İkisi arasındaki mantıksal ayrım reddedilince, bu ayrımı varsayan bir soru da sorulamaz artık. Bu durumda, doğanın hiç durmadan kavramsallaştırıldığını (ona "doğa" demek bile bir kavramsallaştırmadır) ve insanların aklının doğanın bir parçası olduğunu; doğanın diğer parçaları ile karşılıklı etkileşim içinde olduğunu unutmamak önemlidir (Üçüncü Bölümde yer alan Dietzgen ile ilgili tartışmaya bakınız). Bu nedenle, diyalektiğin doğada olduğuna dair iddia ile insanların aklında olduğuna dair iddia "özdeştir."

142 *Anti-Dühring*, s. 26-27. Diyalektik bakışla ilgili böylesi bir genel değerlendirme Engels'in geç dönem çalışmalarında sıklıkla görülür. Buna bir diğer güzel örnek, Engels'in diyalektiğin "şeyleri ve şeylerin simgelerini ve onlarla ilgili fikirleri, esas itibariyle aralarındaki bağlarla; sıralamaları, hareketleri, doğum ve ölümleriyle kavradığı" iddiasıdır. A.g.e., s. 29

143 A.g.e., s. 27

144 *Doğanın Diyalektiği*, s. 353

145 A.g.e., s. 328, 393

146 A.g.e., s. 27

147 *Anti-Dühring*, s. 141

148 Engels'in işaret ettiği, niceliğin niteliğe dönüşümü yasasının, Marx'ın yazılarından örnek olarak; paranın sermayeye dönüşmeden önce belli bir miktara ulaşması gerektiği ve çok sayıdaki insanın iş birliğinin, bireylerin güçlerinin toplamından öz itibariyle farklı "yeni bir güç" yarattığı iddiaları gösterilebilir. A.g.e., s. 140-142

149 *Doğanın Diyalektiği*, s. 280-282

150 *Anti-Dühring*, s. 135

151 A.g.e., s. 158

152 İşçi ve kapitalist arasındaki çelişki, iki ayrı varlık arasındaki çelişki olarak da görülebilir; her biri, sermayenin bileşenleri olarak oynadıkları rolden bağımsız olan ana birer İlişki olarak ele alınabilirler. Bu durumda çelişki, zorunlu olarak birbiriyle ilişkili iki varlığın (her biri diğerinin unsurudur) bağdaşmayan gelişimlerini anlatır.

153 *Doğanın Diyalektiği*, s. 376

154 A.g.e., s. 91

155 Bu üçlemeye yapılan ağır ve haksız vurgunun nedenlerinden biri, diyalektiği "üretken" kılmak gibi doğal bir isteğin yanı sıra, gözlerini diktikleri şey değişim dahi olsa, çoğu insanın dikkatini değişmeyene odaklamaya gereksinim duymasıdır. Görmek istedikleri şey değişimin kendisi de olsa bu durum değişmez. Gerçekliği diyalektik olarak göremeyenler, diyalektiği bağlayacakları kancalara ihtiyaç duyarlar. Ne yazık ki bir kere taktıktan sonra (ilk başlarda iyi iş gören) bu kancaları kaldırmak neredeyse imkânsızdır.

156 Engels şöyle iddia ediyor: "Herr Dühring diyalektiğin doğasıyla ilgili hiçbir şey anlamamıştır; zira diyalektiği, şeyleri ispat edebileceği bir araçtan ibaretmiş gibi; yani, daha sınırlı bir şekilde formel mantık ya da basit matematiğin değerlendirilebileceği tarzda görür." *Anti-Dühring*, s. 150-151

157 Proudhon'un Hegelci görünmeye çalışmasını eleştirirken Marx bu kelimeleri kullanır: "ya da, Yunanca konuşacak olursak, tez, anti-tez ve senteze sahibiz." *Felsefenin Sefaleti*, s. 117-118

158 Diyalektiğin yasalarını içsel ilişkiler felsefesi içinde sınıflandırarak, Marx için bu özel yasaların kendilerinin, bu yasaların genel çerçevesi kadar önemli olmadığı inancımı belirtmiş oldum. Bu çalışmada bu yasalara vurgu yapmıyorum; çünkü Marx'ın insan doğası anlayışının ve yabancılaşma kuramının daha genel "ilişkiler" düzeyinde aynı derecede etkili ve hatta daha sorunsuz bir şekilde yeniden inşa edilebileceğini düşünüyorum.

6

BİR ARAŞTIRMA VE SUNUM YÖNTEMİ OLARAK DİYALEKTİK

Diyalektik, dünyaya bakmanın bir yolu olmasının yanında, hem bir araştırma yöntemi hem de elde edilen bulguların nasıl sergileneceğine dair bir düzenleme tarzı ve biçimler kümesidir. Marx, “sergileme yöntemi biçimsel olarak elbette araştırma yönteminde farklı olmalıdır. [Araştırma yöntemi], eldeki malzemenin farklı gelişme biçimlerini çözümlemek ve *içsel bağlarının* izini sürmek üzere onu tüm ayrıntısıyla hazmetmelidir” (vurgu bana ait) derken diyalektiğin [araştırma yöntemi olarak] ve [bulguların sergilenmesi] açısından rolleri arasındaki farklara işaret ediyor (Marx burada diyalektiğin şeyleri görmenin bir yolu olarak üstlendiği işlevi açıklama gereği duymaz).[159] İçsel ilişkiler felsefesiyle ilgili söylenen hiçbir şey, Marx’ın araştırma yönteminin ampirik niteliğini reddetmek anlamına gelmez. Marx kapitalizmle ilgili bilgisini terimlerin anlamından çıkarmadı; tersine, iyi bir toplum bilimci gibi, durumun ne olduğunu keşfetmek için araştırmalar yaptı. Hatta Kapital’in ikinci cildine son noktayı koyma işini, biraz da, İngiltere’de patlak vermek üzere olan krizin nasıl gelişeceğini görmek için erteledi.[160]

Diyalektik araştırma yöntemi en iyi, varlıkların hangi farklı yollardan birbirleriyle içsel ilişkili olduklarının araştırılması olarak tarif edilebilir. Bu, bütün dünyayı nesnesi olarak alan bir keşif yolculuğudur; ancak bu dünya, kendisine ait her bir parçada ilişkisel olarak içerilmekte ve böylece kavranmaktadır. Bu durumun ortaya çıkardığı ilk soru, içlerinde ve aralarında ilişkiler arayacağımız parçalara nasıl karar vereceğimizdir. Gerçekliği araçsal birimlere ayırma ihtiyacından, daha önce parçaları kimliklendirme (İng. "*individuation*") ihtiyacı adı altında bahsettik ve bunun, içsel ilişkiler felsefesine dahil ettiğimiz bütün düşünürler için ortak bir sorun olduğunu belirttik. Marx'ın "soyutlama gücü" diye adlandırdığı şeyle çözmeye çalıştığı işte bu sorundur.[161]

Bir "soyutlama", bütünün bir parçasıdır ancak bütünün geri kalanıyla olan bağları görünür değildir; soyutlama, kendi başına bir bütünmüş gibi *görünen* parçadır.[162] Marx'a göre, dünyanın gerçekte bu gibi "soyutlamalardan" meydana geldiği iddiası, yabancılaşmanın bir kanıtıdır (bu konuyu bir sonraki bölümde ele alacağız). Ancak böyle bir görüş, Marx'ı birimlerle (*units*) iş görme zorunluluğundan kurtarmaz. Ona sadece bu parçaların neler olacağını düşünürken ve bu parçalarda ilişkisel olarak kapsanan içeriğin her defasında ne kadarını kullanacağına dair daha fazla özgürlük tanır. Marx'ın soyutlama yönteminin sonuçları, sadece üretim ilişkileri ve artık değer gibi yeni faktörler değil; aynı zamanda araştırmasına giren bütün diğer faktörlerdir. Bunların hepsi bütünden koparılmıştır (*individuate out*); ancak bütün, hepsinde ilişkisel olarak içerilir. Benzer şekilde, Marx'ın bir birim olarak hangi nitelikler grubunu ele almayı seçeceğini belirleyen de, ilgilendiği özel sorunun yanı sıra, gerçeklikte gördüğü gerçek benzerliklerdir.

Ancak, Marx'ın ele aldığı birimlerin hepsini hakkıyla ele alabilmek için soyutladığı söylenebilse de, Marx'ın her birini "soyutlama" olarak adlandırdığı söylenemez. Bu terimi, genelde, gerçekle olan bağları tamamen gizlenen ve içinde var oldukları özel toplum tümüyle göz ardı edilen birimleri işaret etmek için kullanır.

Nitekim, emeğin –Marx, bildiğimiz emeği, kapitalizmin özel bir ürünü olarak ele alır- bir “soyutlama” olduğu söylenir, çünkü çoğu insan bu kavramın tüm toplumsal sistemlerde var olduğunu düşünür. Üretici etkinlik; köle emeği, sözleşmeli emek, ücretli emek vs. olarak özgülleştirildiği sürece, emeğin içinde yaşamak ve içinden geçmek zorunda olduğu koşullar açığa çıkar ve bunun sonucunda ona tam bir soyutlamaymış gibi davranılamaz.

Emeğin içsel ilişkileri, ücretli emeğin içsel ilişkilerinden daha az göz önünde olduğu için Marx, üçüncü bir faktörün (bir bütün olarak toplumsal sistemin) analizine başlamak için ücretli emeğin daha uygun bir başlangıç noktası sunduğuna inanır. Ancak ücretli emekten yola çıkılacaksa, kapitalizmi çalışmaya başlamadan önce bizi kapitalist sistemin içine sokacak olan şeyin neden ücretli emek olduğunun açıklanması gerekir. Sonuç itibariyle, Marx bizi kapitalizmi çalışmaya “az ya da çok bütün toplum formları için uygun, genel soyut tanımlar” ile başlatacak ve ancak sonrasında daha net olarak incelenen toplumun ürünleri olan formlara geçecektir.[163] Bu bağlamda Marx, kendi kapitalizm çalışmasına emek ve değer soyutlamalarıyla başlar. Ancak, bu soyutlamaların kendilerinin, bu soyutlamalarla yeniden kurmaya çalıştığı büyük resimle içsel ilişkili olduğunu hiçbir zaman unutmaz.[164] Marx, *Kapital*’in birinci cildinin birinci bölümünde yaptığı varsayımlara gönderme yaparak, Engels’e “her bir özgül İlişkinin kapsadığı her şeyi ele almaktan kaçınmanın tek olası yolu buydu” diye yazıyor.[165]

Birimler konusundaki kararın ardından Marx’ın sıradaki işi, bu birimleri karşılıklı bağımlı bütünler ya da daha büyük bir bütünün bileşenleri olarak (ve genelde her iki şekilde de) birbirleriyle ilişkilendiren çeşitli yolların incelenmesi olmuştur. Marx, birimlerin etkileşimlerini incelemeye, her bir parçayı sırayla ele alarak başlar ve birimlerin birlikteliğini her gördüğünde bakış açısını değiştirir. Böylece sermaye (ki genelde bahsettiği “sermayenin” temel anlamıdır), kapitalizmin kargaşasının üstesinden gelmeye yarayan konumlanma noktalarından biri olarak iş görür. Bir diğer konumlama noktası emektir; değer, bir diğeridir... Böylece her

defasında incelenen etkileşim aynı olsa da, bu etkileşimin görüldüğü açı ve ona yaklaşım tarzı farklılaşır.[166]

Marx diyalektiğin yasalarında vücut bulan değişim örüntülerinin evrensel olduğunu varsaymış; bu örüntüler Marx'a içinde özgül gelişmeleri bulmaya çalıştığı geniş çerçeve olarak hizmet etmiştir. Fakat asıl çalışma konusu, her durumda iş gören gerçek çaprazlama etkilerdi. Bu oldukça zorlu labirentten kurtulmak, aradaki bağları kavrayabilme dehasını gerektiriyordu ve Marx'ı üne kavuşturan da bu dehanın kendisinde fazlasıyla bulunmasıdır.[167] Bu labirent, Marx'ın kendi çalışmasına dair yaptığı erken bir değerlendirmede bütün çok yönlülüğüyle ortaya çıkar: "Özel mülkiyet, aç gözlülük ve emeğin, sermayenin ve toprak mülkiyetinin ayrılması arasındaki; mübadele ile rekabet, değer ile insanın değersizleşmesi, tekel ile rekabet arasındaki; bütün bu yabancılaşma (İng. "*estrangement*") ve para sistemi arasındaki özsel bağları kavramak zorundayız."[168]

Marx'ın izini sürdüğü, kapitalizmin "özsel bağlarını" kavrama işi Marksizmi bir bilim yapmıştır. Marx'ın herhangi bir sistemi veya faktörü anlamak için elzem olduğunu düşündüğü ilişkiler "öz"de (İng. *Essence*, Alm. *Wesen*) toplanmış olanlardır.[169] Marx sıklıkla "öz"ün "görünüm" ya da doğrudan gözlemlenenle karşıtlığını gösterir. Aslında öz, görünümü içerir ama onu her yönden aşar; görünen, önemini buradan almaktadır. Ancak, Marx'ın herhangi bir konuyu anlamak için elzem olarak gördüğü şey kısmen ilgilenilen soruna bağlıdır, konunun özü olarak alınacak şey de değişkenlik gösterir. İnsanın özü nedir? Marx'ın bazı yorumları bu özün insanın etkinliği, diğer yorumları ise bunun insanın toplumsal ilişkileri olduğunu gösterir ve başka bazı yorumları da bu özün insanın doğadan el koyduğu pay olduğunu işaret eder.[170] Bu görüşler arasında bir uzlaşma yaratmak, yani insanın özünün, birbirleriyle ilişkileri içerisinde bunların hepsi olduğu yanıtı, "insanın özü" kategorisi aracılığıyla Marx'ın bu sayılanlardan birine ya da ötekine vurgu yapmayı seçtiği gerçeğini gözden kaçırır. *Wesen*'i sağduyunun sesine kulak verip "merkezi" ya da (şu aralar Fransa'da revaçta olduğu gibi) "yapı" anlamlarında çevirmenin doğurduğu temel

zorluk buradadır, çünkü her iki öneri de “değişmeyen”, “durgunluk” gibi çağrışımlara sahiptir ve “özsel” teriminin “ekonomik koşullar” ile yaygın denkliğini kullanışsız hale getirir.[171]

O halde, özleri açığa çıkarma işi olarak bilim, doğrudan gözleme açık olmayan ana ilişkilerle öncelikli olarak ilgilenir; burada yapılacak olan, birbirleriyle içsel ilişkili olarak düşünülen varlıklar arasındaki bağı, gündelik hayatta yaptığımızdan daha fazla genişletmektir. Eğer bir şeyi bilmek, bir şeyin ilişkilerini bilmek ise ya da Engels’in deyişiyle “doğayla karşılıklı bağları içerisinde, her şeye kendi yerini vermek” ise, bir şeyi bilimsel olarak bilmek de, onun doğadaki yerini, özel bir araştırma yapmadan elde edebileceğimizden daha bütünlüklü kavramaktır.[172] Marx’ın dediği gibi, “bilim, ilk olarak olguların gizlenmiş alt katmanlarını keşfetmelidir”.[173]

Kugelmann’a yazdığı bir mektupta Marx, bilimin bütün konusunu bu ilişkilerin oluşturduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[174] Bu uç görüşün sınırları *Kapital*’in üçüncü cildinde şöyle belirtiliyor: “Eğer şeylerin dış görünüşü ile özleri doğrudan çakışsaydı, bilime gerek kalmazdı.”[175] Başka bir ifade ile eğer temel ilişkiler bakarak anlaşılabilseydi, onları araştırmamıza gerek kalmazdı. Oysa bir varlık hakkındaki gerçeğin, sıklıkla onun görünüşüne zıt olduğu fark edilir: “Dünyanın güneş çevresinde dönmesi ve suyun oldukça yanıcı iki gazı içermesi birer paradokstur.” Marx’a göre “eğer şeylerin gündelik yaşantısına göre yargılayacak olursak bilimsel hakikat bir paradokstur.”[176] O halde bilim insanının işi, gerçekte var olan ama çoğu doğrudan gözlemlenemeyen karışık ilşkileri zihninde yeniden kurmak üzere ilgili bilgileri toplayıp birleştirmektir.[177]

Marx’ın yorumları, “Marksizm bir bilim midir?” temalı tartışmaların çoğunun neden iki amaca birden hizmet edecek şekilde yürüdüğünü gösteriyor olmalı. Marx’ın tanımına göre Marksizmin bilim olma iddiasının açıkça haklı gerekçeleri vardır ve Marx bu soru söz konusu olduğunda, başka herhangi bir tanım üzerinden tartışma yürütmek istemeyecektir; amacım onun ne dediğine ulaşmak olduğuna göre bunu ben de istemem. [Marksizm ve bilim

arasındaki] bağa dair şunu da not etmek gerekir: Almanca *Wissenschaft* (bilim) terimi, İngilizce karşılığının tersine, hiçbir zaman fizik bilimleriyle (ve bu nedenle fizik bilimlerinin ölçütleriyle) yakından ilişkilendirilmemiştir. Marx'ın "bilim"i kullanışı ve bizim de burada onun düşüncelerine gönderme yaparken "bilim"i kullanışımız bu nokta akılda bulundurularak değerlendirilmelidir.

Bir araştırma yöntemi olarak diyalektik, soyutlanmış birimler arasındaki ve içindeki içsel ilişkilerin araştırılması ise, bir sunum yöntemi olarak diyalektik de Marx'ın bu ilişkileri okuyucularına anlatmada kullandığı araçtır. Bu noktada Marx'ın, bir olayın ilk nedenlerine gitmeye kalkan iktisadın ve teolojinin açıklamalarını özellikle eleştirdiğini hatırlamalıyız; Marx bu açıklamaların, aslında açıklanmaya muhtaç olan şeyi; yani, ilk nedende mevcut ilişkilerin ne olduğunu anlatma gereği duymadıklarını savunur.[178] Marx için bir açıklama, her zaman ilişkileri netliğe kavuşturmakla ilgilidir; açıklama, bilimin keşfettiği altta yatan "saklı alt katmanları" başkalarının keşfetmesine yardım eder. Peki, eğer gördüklerimiz, şeyler arasındaki ilişkiler değil de, İlişkiler halindeki şeyler ise; o zaman bize ilişkiler hakkında nasıl bilgi verebilir? Marx'ın çözümü, okuyucularına gerçekliğin "aynadaki yansımasını" sunmaktır. "İnceleme konusunun yaşamının aynadaki gibi ideal bir yansıması sağlanırsa" diyor Marx, işte o zaman sunumda başarı elde edilmiş demektir. Bu gerçekleştiğinde "karşımızda yalnızca *a priori* bir yapı varmış gibi görünebilir."[179]

Öyleyse, Marx'ın kendi başına değerli hedefi, parçaları tümdengelim sistemine aitmiş gibi görünecek kadar iç içe geçmiş eserler üretmektir. Bütün teorik yazılarının "sanatsal bir bütün" oldukları iddiasıyla söylemek istediği de budur.[180] Lafargue'dan öğrendiğimize göre, "dünyanın bütününün, çeşidi sürekli artan çok sayıdaki eylem ve tepkiden ibaret oluğunu göstermek" için harcadığı çaba Marx'ı asla tatmin etmedi.[181] Zaman zaman da söylemek istediği şeyi hiçbir zaman söyleyemeyeceğini hissetti. *Kapital*'i yazdığı dönemdeki mektupları, sunumunu

mükemmelleştirme çabalarından söz eden bölümlerle doludur. *Grundrisse*'de (1858) kullandığı yaklaşımı kısa sürede terk etti. *Kapital*'in birinci cildinin basımından sadece birkaç ay önce, bu sefer arkadaşı Kugelmann'ın daha didaktik olması yönünde ricası üzerine sunumunu bir kez daha değiştirdi. Kitabın Almanca ikinci baskısı ve birkaç sene sonra gelen Fransızca baskı, yine önemli derecede düzeltildi. Marx'ın öldüğü 1883'te Engels bize Marx'ın büyük eserini yine düzeltmeyi planladığını anlatıyor.[182] Görünen o ki, gerçekliği aynadan yansıtan [tarzdaki] sunum, Marx'ın sürekli yaklaştığı, fakat, onun kendi deneyimlerine dayanarak söylersek, asla tam olarak ulaşamadığı hedefi olarak kalmıştır.

Ortaya çıkardığı gerçekliğin bir yansımasını oluşturmak için Marx'ın elindeki araçlar, incelediği malzemenin düzenlenmesi ve terim seçimiydi. Marx inceleme konusunu hem tarihsel hem de diyalektik olarak sunar. Konuyu tarihsel olarak sunarken en önemli gördüğü faktörleri; diyalektik olarak sunarken ise, mercek altına alınan dönemdeki içsel ilişkileri aydınlatıcı işlevi olduğunu düşündüğü faktörleri vurgular. *Kapital*, bu iki doğrultuda düzenlenmiş malzemelerin çok sayıdaki örneğiyle doludur. Örneğin, sermaye, emek ve faiz; hem kökenleri açısından hem de birbirlerinin ve başka faktörlerin bileşenleri olarak incelenmiştir. Marx ve Engels mektuplaşmalarında, bu iki tarz düzenlemenin uyumlulaştırılması esnasında ortaya çıkan sorunları sık sık tartışırlar.[183]

Ancak burada karşımıza açık bir dikotomiymiş gibi çıkan şey, Marksizmdeki bütün diğer "zıt kutuplar" gibi, aslında dikotomi değildir. Engels diyalektik yöntemin, "tarihsel biçimden ve rahatsız edici rastlantısallıklardan arındırılmış tarihsel yöntemden başka bir şey " olmadığını bize söylüyor.[184] Marx için de bütün faktörlerin, tarihsel gelişmelerin bir ürünü olduğunu gördük. Değer, emek, sermaye ve faizi *Kapital*'de birbirine bağlayan diyalektik bağ, dünya tarihinin sadece bir dönemi için geçerlidir. Bu ve diğer toplumsal faktörler arasındaki bağı ortaya çıkararak Marx, aynı zamanda onların gerçek tarihsel ilişkilerini göstermiş oluyor. Tersinden

söylersek, tarih yazarken bütün gelişmeler, ele alınan faktörlerin zamansal ilişkileri olarak düşünülür.

Marx'ın sunum amacıyla diyalektiği kullanımının öne çıkan iki özelliği vardır. Bunlardan ilkinde her konu, birden çok konumlanma noktasına göre ele alınır. İkincisinde ise her konu farklı zamanlarda aldığı bir özgül biçimden diğerine dek izlenir. Engels, *Kapital*'in bitmemiş ciltlerini yayına hazırlarken karşılaştığı kimi zorlukları anlattığı üçüncü cildin önsözünde, birinci özellikten bahseder.[185] Örneğin bu sunum taktiği, gerçekte tüketimle (veya bölüşüm veya mübadele ile) ilgilenirken, üretim üzerine (üretimin tüketimi, tüketimin de üretimi nasıl etkilediği üzerine) de çalışmasını sağlamıştır.[186] Yine, Marx'ın yazılarında kapitalistin karakteri tam olarak, ancak fabrikadaki çalışma, devletin rolü, piyasanın talepleri gibi konularla ilgili tartışmaların yapıldığı çalışmalar aracılığıyla yansıtılır; başrolde kapitalistin olduğu incelemeler hariç. Dahası, kapitalistin başrolde olduğu her yerde proletaryayla, devletle, piyasayla ilgili; bu sefer kapitalistin bakış açısından yapılan değerlendirmeler bulmamız kaçınılmazdır. Bunun bir neticesi olarak Marx'ın çalışmaları, sıklıkla aynı şeyi tekrar edip duruyormuş gibi görünür.

Marksizmde şeylerin gelişimleri boyunca aldıkları farklı biçimlerin izini sürmeye dair en çarpıcı örnek, değerin, kaynağını aldığı emekten sermayeye, faize, ranta ve paraya doğru başkalaşımıdır. Bu, Kapital'in de en sade (kuşkusuz fazla sade) özetidir; orada bu faktörlerin her biri, özünde aynı olan bir şeyin başka bir biçimi olarak ele alınır (bu kitapta Yirmi Yedinci Bölüme bakınız). Hem aynı şeyi farklı açılardan hem de açıkça farklı olan şeyleri "özdeş" olarak sunarken Marx, bir varlığın, diğerinin İlişkilerinin içindeki esas unsur olarak bağlı olduğu bir gerçekliği yansıtmaya çalışır.

Marx bir faktördeki bütün ilişkileri bir anda açamayacağı için, bütün sorunlarla aşama aşama ilgilenmeye mecbur kalır, ki bu yönteme Paul Sweezy "ardışık kestirim" (İng. "*successive approximations*") demektedir.[187] Marx her yerde, ve Sweezy'nin de

haklı olarak belirttiği gibi tüm kitaplarında malzemesini oldukça kısmi bir şekilde ele alır. Bu nedenle vardığı sonuçlar, genelde doğaları itibariyle geçicidirler; zira yeni gelişmelerin yaşanması, başka zorunlu nitelikleri açığa vurur.[188]

Dolayısıyla Marx çalıştığı konuda ilerleyebilmek için İlişkinin içinde olduğunu düşündüğü şeyin büyük kısmını açıklama gereği duymaz ve böylece, açıklamadığı kısım, açıkladığı kısımda ve kullandığı terimlerde kapsanmış olur. Marx'ın "denklemin terimleri, çözümün unsurlarını içermediği takdirde, hiçbir denklem çözülemez" sözü kelimesi kelimesine Marksizme uygundur.[189] Marx'ın yazıları üzerine çalışmalarını sürdüren insanların ortak deneyimi, bildiklerini düşündükleri terimlerin yeni ve daha geniş anlamlara bürünmeleridir. Aslında bu, Marx'ı anlamada gösterdikleri ilerlemenin en kesin işareti olarak da alınabilir.

Marx'ın gerçeklik anlayışı, bir İlişkiyi tek taraflı ele alabilmesi için onu varsayımlarda bulunmaya zorlamanın yanı sıra, detaylarına girmek zorunda kalmadan, gördüğü bağlantılara işaret edebileceği kimi kısa devre yöntemler de gerektirir. Onun bu amaca hizmet eden özelleşmiş terminolojisi, kendi zamanından günümüze kadar eleştirilere hedef oldu. Başlıca terim ve ifadelerinden bazıları şunlardır: yansıma (İng. "*reflection*", Alm. "*Spiegelbild*"), karşılık gelen durum (İng. "*corresponding case*", Alm. "*Entspre-chung*"), dışa vurum (İng. "*manifestation*", Alm. "*Ausserung*"), doğrulama (İng. "*confirmation*", Alm. "*Bestatigung*"), başka bir ifade (İng. "*another expression*", Alm. "*andrer Ausdruk*"), aynı ölçüde (İng. "*in the same measure*", Alm. "*in dem selben Grade*"), bir yönüyle (İng. "*in one of its aspects*", Alm. "*nach der einen Seite*") ve diğer bir biçim (İng. "*another form*", Alm. "*andrer Art*"). Elbette bu ifadeler hep aynı anlama gelmezler, ancak Marx için ortak işlevleri dikkatleri, Marx'ın birbirine benzemeyen varlıklar arasında gördüğü içsel ilişkilere çekmektir; her durumda gönderme yapılan bir unsur, diğer bir unsurun bir yönü olarak düşünülür.

"Değer, genel olarak toplumsal emeğin bir biçimidir" veya paradan bahsederken kullandığı "sürekli mübadele edilebilir bir

biçime bürünmüş meta", veya özel mülkiyetle ilgili "yabancılaşmış emeğin özet halde maddi ifadesi" gibi başka türlü düşünüldüğünde kafa karıştırıcı olabilecek tezleri anlamının tek yolu [yukarıdaki yaklaşımdır]; ayrıca, Marksizmde kenarda kalmış değil merkezî olan bu tezlerin listesini daha da uzatmak mümkündür.[190] Bu gibi kafa karıştırıcı ifadeleri anlamanın tek yolu yukarıda tarif ettiğimiz yaklaşımdır. Bu denklikleri anlamlandıracak ilişkisel çerçeveyi reddeden eleştiriler genelde bu tezleri nedensel bir çizgide ve yanlış yorumlarlar; sonuç olarak da Marx'ın biriyle her ikisini birden anlatmayı amaçladığı yerde, "et" ve "tırnak" birbirinden ayrılır.[191]

Bu kısa devre kullanımlardan belki de anlaması en zor olanı "özdeş" terimidir. Marx "iş bölümü ve özel mülkiyet (...) özdeş ifadelerdir" dediğinde boş bir totoloji önermemektedir; aksine, bizi gerçek yaşamda bu ikisi arasında gördüğü içsel bağlara yönlendirmektedir. Marx'ın bu iddiasını "aynı şey birinde faaliyetin kendisine gönderme yapılarak, diğerinde ise bu faaliyetin ürününe gönderme yapılarak olumlanır" yönündeki açıklama takip ediyor.[192] Marx'ın iş bölümü ile mülkiyet arasında gördüğü bağın özel doğasını bu aşamada anlamayı beklememek lazım (bu konuya Yirmidördüncü Bölümde gireceğiz); şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim; her biri, kendisinin parçası olduğu düşünülen diğerinin zorunlu önkoşuludur denir.

İçsel ilişkiler felsefesini benimseyen F. H. Bradley, "özdeşlik" ile "benzerlik" terimlerini birbirinden ayırır ve benzerliğin "en azından kısmen ayırt edilemeyen ve belirsiz kalan" nesnelere uygulanabileceğini belirtir. Ancak bu nesneler her ne vakit eksiksiz analiz edildiklerinde; yani, birbirleriyle olan içsel ilişkileri ortaya çıkarıldığında, özdeş görünürler.[193] Marx için olduğu kadar Bradley için de özdeşlik, varlıklar arasında, birbirlerinin içinde zorunlu unsurlar olarak oynadıkları rolün kendisi olarak kavrandığı ilişkidir. Sonuçta, her birinin eksiksiz bir açıklaması, diğerinin (ya da diğerlerinin) açıklanmasını gerektirir.[194]

Daha önce üstü kapalı söylenmiş; ancak bir kere de açık olarak belirtelim; Marx'ın sıra dışı özdeşlik görüşünün iki doğal uzantısı

vardır: Marx aynı kelimeyi, heterojen varlıklara gönderme yapmak için kullanabileceği gibi, aynı olarak görülebilecek şeylere gönderme yapmak için de envai çeşit kelime kullanabileceğini düşünür. Tek bir terim tarafından ifade edilen farklı şeyler, o terimde iç içe geçmiş olan ilişkilerin farklı yönleridir. Farklı alanları kesen bağları göstermek isteğiyle Marx, zaman zaman terimleri sağduyunun içindeki yuvalarından çekip almak ve başka bir yere yerleştirmek zorunda kalmıştır. Bunu yaparak, terimlerin bileşen ilişkilerini genelde yaptığından daha fazla takip etmektedir, o kadar. Zaman zaman betimlediği gerçekliğin ana unsurlarının hepsi ve her biri için aynı ifadeyi kullanacak kadar ileri gittiği de olur. En fazla yanlış yorumlanan "insanın özsel gücü" ve "toplum" ifadelerinin kullanımı buna bir örnektir.[195]

Aynı şeyi iletmek için birden fazla terim kullanmak, özgül bir bağı vurgulamanın bir diğer yoludur. Bu durumda, farklı açılardan görülen varlık, her bir açıdan bakıldığında karşımıza çıkan işlevine ya da görünümüne tekabül edecek şekilde farklı isimlendirilir. Aynı varlığın farklı isimlendirilmesi, bir sonraki kısımda "hayvansal işlevler", "doğal güçler" ve "fiziksel gereksinimler"den, sanki bunlar eş ifadelermiş gibi yararlanmama imkân sağlayacak. Marksizmin bütünü, ama dikkat çeken bir biçimde de Marx'ın erken dönem çalışmaları, bu iki uygulamanın örneklerini verir bize.

159 *Kapital* I, s. 19. İlk olarak *Kapital*'in Rusça vesiyonununda yer verilen diyalektik yöntemin daha iyi bir yorumu, Moskova baskısında s. 17-19'da yer alır.

160 Marx şöyle söylüyor: "Gelişimin kendisini, şeylerin tamamen olgunluğa ulaştığı noktaya kadar takip etmek gereklidir; ancak bu noktadan sonra o şeyi "verimli bir şekilde", yani kuramsal olarak kullanabiliriz." M. Rubel, "La Russie dans l'oeuvre de Marx et Engels: leur correspondance avec Danielson", *la Revue socialiste* (Nisan 1950), s. 5

161 *Kapital* I, s. 7-8

162 Marx bütünün daha belirgin olduğu zamanlar "soyutlama"yı, "somut"un karşısına koyar. Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 293. Bu iki ifadenin benzer bir kullanımına Hegel'de de rastlarız. Hegel, bir nesneyi sergilerken kimi yönlerini dışarıda bırakmaya "soyutlama"; nesnenin "bütün belirlenimlerinin korunduğu" duruma ise "somut" diyor. Q. W. F. Hegel, *Samtliche Werke* III, Karl Rosenkranz (drl.) (Stuttgart, 1927), s.29

163 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 305

164 *Selected Correspondence*, s. 106

165 Marx’ın soyutlama yöntemi, yaptığı özgül soyutlamalar incelenirken daha ayrıntılı incelenecektir. Yabancılaşmaya ayrılan kısımda yer alan Marx’ın iktisadıyla ilgili bölüme özellikle bakınız. Bu konuya, Marx’ın görüşlerini nasıl sergilemeye çalıştığını tartışırken de ışık tutmaya gayret edeceğim.

166 Marx’ın görünürde farklı olan unsurları birbirlerinin yönleri olarak ele alma yeteneği, “siyasete, sanata, edebiyata” atıfla, “sanayi, bu genel hareketin bir parçası olarak görülebilir; aynı, bu hareketin kendisinin sanayinin özgül bir parçası olarak görülebileceği gibi” derken ortaya çıkar. *1844 Elyazmaları*, s. 110

167 Engels, Marx olmadan da kapitalizmin anlaşılabileceğini ancak bu sürecin daha yavaş ve parça parça gerçekleşeceğini iddia eder, çünkü: “Sadece Marx bütün bu ekonomik kategorileri diyalektik hareketleri içerisinde takip etmeye, gelişimlerini; onları belirleyen nedenlere bağlamaya ve iktisadın bütününü, tikel parçalarının birbirini desteklediği ve belirlediği bilimsel bir yapı olarak yeniden kurmaya muktedirdi.” Lafargue, ‘Reminiscences of Engels’, *Reminiscences*, s. 91. Lafargue’ın benzer bir değerlendirmesi için bakınız, a.g.e., s.78

168 *1844 Elyazmaları*, s. 68. Marx’ın sorununun bir ifadesi olarak bu, zaten çözümü içeren bir ifadedir. Bu varlıklara “yabancılaşma” diyerek Marx, kapitalist toplumun ana ilişkilerini çoktan anladığını gösteriyor; “yabancılaşma” teriminde ortaya çıkan işte bu anlayıştır.

169 Almanca bir terim olan *Wesen*’in İngilizcede tam bir karşılığı yoktur; zaman zaman “doğa”, “varoluş” ve “varlık” olarak çevrildiği de olur. Her zaman belirli içsel ilişkileri ifade eden *Wesen*’in “varlık” olarak çevrilebileceği gerçeği, toplumsal varlıklara Marx’ın afettiği ilişkisel anlamın Almanca’daki temelini, Marx’ın çalışmalarını İngilizceden takip eden okuyucuların zorunlu olarak gözden kaçıracaklarını gösterir.

170 Marx, insanın “yaşam etkinliği” ile “özsel varlığını” eş tutar. A.g.e., s. 75. Başka bir yerde Marx “insanın özü”nden “toplumsal ilişkilerin birliği (toplamı)” olarak bahseder. “Feuerbach Üzerine Tezler”, *Alman İdeolojisi*, s. 198. Komünizmle ilgili ise Marx şöyle söylüyor: “İnsan, kendi özünün tümünü, tümden sahiplenir.” *1844 Elyazmaları*, s. 106

171 İkinci önerinin bir örneği için bakınız Popper, *Açık Toplum* II, s. 107. “Gizli temel” (verborgen Hintergrund), “iç bağlantılar” (innere Bande), “iç hareket” (innerliche Bewegungen) gibi eşanlamlılarıyla birlikte “öz”, Marksizmin metafizik bir sistem olduğuyla ilgili yargılardan büyük oranda sorumludur.

172 *Doğanın Diyalektiği*, s. 305

173 *Kapital* I, s.542

174 *Letters to Kugelmann*, s. 74

175 *Kapital* II, s. 797. Aynı zamanda bakınız a.g.e., s. 307

176 Marx, “Ücret, Fiyat ve Kar”, *Selected Writings* I, s. 384

177 Engels biraz daha farklı bir yol tutar ve duyularımızın bize, farklı nitelik ya da türdeki ilişkilere erişme gücü verdiğini işaret eder. Engels şöyle söylüyor: “Farklı duyularımızla ulaşabileceğimiz bu farklı özellikleri açıklamak ve birbirleriyle bağlantılı hale getirmek, bilimin işidir.” *Doğanın Diyalektiği*, s. 309

178 *1844 Elyazmaları*, s. 68-69

179 *Kapital* I, s. 19

180 *Selected Correspondence*, s. 204

181 Lafargue, 'Reminiscences', *Reminiscences*, s. 78. Bir keresinde Marx kendi durumunu Balzac'ın *Unknown Masterpiece*'de anlattığı, zihninde gördüklerini renklerle ve dokunuşlarla tuvale çizmeye çalışan kahramana benzetir. Berlin, *Karl Marx*, s. 3

182 *Kapital* I, s. 23

183 *Selected Correspondence*, s. 108, 110, 220-223

184 *Selected Writings* I, s. 339. Ayrıca bakınız *Selected Correspondence*, s. 108

185 *Kapital* III, s. 3

186 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 274ff

187 Paul Sweezy, *Kapitalist Gelişme Teorisi*, (New York, 1964), s. 11

188 A.g.e., s. 18

189 *Selected Correspondence*, s. 386

190 *Artı-Değer Teorileri*, s. 52; *Kapital* III, s. 378; *1844 Elyazmaları*, s. 83

191 Mesela Hear Plamenatz şöyle diyor: "Biliyoruz ki Marx'a göre 'üretim ilişkileri' mülkiyet sistemi içerisinde 'yasal karşılıklarını' bulurlar. 'Yasal karşılığını bulmak' ne demek biliyormuş gibi yapamayacağım. Yine de, iki çıkarım yapmak mümkün diye düşünüyorum: Mülkiyet sistemi, 'üretim ilişkileri' ile yakından bağlantılıdır ve ikincisi, mülkiyet sistemini belirleyen üretim ilişkileridir, tersi değil." Plamenatz, *German Marxism and Russian Communism*, s. 30

192 *Alman İdeolojisi*, s. 22

193 Bradley, *Appearance and Reality*, s. 593. Mao Tse-Tung, özdeşlik, aynı varlık içerisinde yer alan iki unsurdan birinin "varlığının önkoşulunu diğerinde bulduğu ilişkidir", derken başka bir önemli görüşü dillendirir. Mao Tse-Tung, *Çelişki Üzerine* (Pekin, 1952), s. 42

194 İşte bu açıdan Marx "doğanın toplumsal gerçekliği, insanın doğa bilimi ya da insanla ilgili doğa bilimi özdeş terimlerdir" diyor. *1844 Elyazmaları*, s. III. Marx zaman zaman benzer eşitlikleri "özdeşlik" kavramını kullanmadan kurar. Mesela, "üretici güçler ile bağların biçimi arasındaki ilişki, bağların biçimi ile bireylerin iş ya da etkinlikleri arasındaki ilişkisi*dir*" der (vurgu bana ait). *Alman İdeolojisi*, s. 71. Bu eşitliği göstermenin bir diğer yolu "burjuvazi; yani sermaye" demektir. *Komünist Manifesto*, s.21

195 Dokuzuncu ve Ondördüncü Bölümlere bakınız.

ÖZET

✷

Marx'ın insan doğası anlayışına ve yabancılaşma kuramına geçmeden Marksizmin kendisinin niteliğini netliğe kavuşturmak önemliydi. Bu kısımda, Marksizmin temellendiği dünya görüşünü ve bu görüşün gerektirdiği dilin nasıl kullanıldığını inceledik. Marx için gerçekliğin ana biriminin şey değil, İlişki olduğunu gördük. Kavramlara bir doğruluk değeri atfetmesini ve anlamlarını manipüle etmesini mümkün kılan şey de budur. "Özdeşlik", "biçim", "ayna aksi" gibi kavramları öyle bir kullanır ki, tersi bir kullanım anlaşılmaz olur. Sağduyuyu temel alan gerçeklik anlayışını niteleyen olgu-değer, neden-sonuç ve doğa-toplum ayrımlarını birleştirmesine izin veren de yine bu anlayıştır. Daha iyi bilinen diyalektik, bu anlayışı somutlaştırır ve aynı zamanda Marx'ın bu şekilde görülen bir dünyayı keşfetmesinin ve orada bulduklarını açıklamasının da aracı olur. Marx'ın ilişkisel gerçeklik anlayışı ve buna karşılık gelen ilişkileri iletmede kullandığı dil, Marx'ın çalışmalarının geniş kapsamlı bir analizini yaparken ilerleme sağlayabilmek için, Marx'ın sözlerini parça parça bir araya getirerek yola devam edilmesini ve aynı zamanda bu sözlerle işaret ettiği kavramları yeniden oluşturmayı gerekli kılar. Marx'ın insan doğası anlayışı bağlamında bu ikili hedefin peşinden gitmek, bir sonraki kısmın görevi olacak.

II. KISIM

MARX'IN İNSAN DOĞASI ANLAYIŞI

7

GÜÇ VE GEREKSİNİMLER

✸

Marx Bentham ile ilgili, “insanın bütün eylemlerini, hareketlerini, ilişkilerini vb. fayda ilkesine göre eleştirecekse, önce genel olarak insan doğasıyla, sonra da her bir tarihsel dönemde değişmiş olan insan doğasıyla ilgilenmelidir”[196] der. Ancak Bentham tam tersine, insan doğasına pek ilgi göstermez; İngiliz esnaf modelini, her kapıyı açan anahtar gibi kullanır. Bentham için, “bu normal adam ve onun dünyası için kullanışlı olan her şey, mutlak olarak kullanışlıdır. Bu, onun (Bentham *–çev.*) için (…) geçmişe, bugüne ve geleceğe dair kullanılacak ölçüttür.”[197] Ancak Marx’ın insan anlayışında da bir ölçüt vardır ve o da bu ölçütü tüm dönemler için kullanır. Bu nedenle eğer Marx, Bentham ile ilgili yazdıklarında haklıysa, Marx’ın “insanın bütün eylemleri, hareketleri, ilişkileri vb.”, kapitalizm, kapitalizmin tarihi ve komünizme doğru ilerleyişi gibi konulara ilişkin açıklamalarını ve eleştirelliğini kavrayabilmemiz için önce onun “genel olarak insan doğasını, sonra da her bir tarihsel dönemde değişmiş olan insan doğasını” nasıl ele aldığını öğrenmemiz gerekir.

Marx’ın insan hakkındaki görüşü, özellikle son dönemde, Marksizm çalışan yazarlar tarafından ihmal edilmemiştir. Marx’ın

bir etik anlayışı olup olmadığını sorgularken, bu görüşler içerisinden öne çıkan birçok çalışmadan ara ara bahsettim. Fakat bu çalışmalarda insan doğası sıklıkla Marx'ın sistemindeki bir şifre gibi ele alınır ya da birkaç basit sıfatla tanımlanır. Ancak kendi başına önemli bir değişken olarak görüldüğü yerlerde, Marx'ın diğer kuramlarıyla asla yeterince bütünleştirilmez. Bu ikinci nokta, özellikle Vernon Venable'in "klasik" çalışması *İnsan Doğası: Marksist Bir Bakış*'ta açıkça görülebilir. Bu klasik çalışmada *1844 Elyazmaları* gibi önemli bir eserden hiç yararlanılmamış gibi görünüyor; oysa ki bu kitap *Gesamtausgabe'*da yazarın elinin altındaydı.[198] Marx'ın bu erken dönem çalışması giderek popülerleşince, Marx'ı bir hümanist olarak gösterebilmek için kimi yazarlar, Marx'ın insan doğasıyla ilgili sözlerini geri kalan tüm kuramlarından soyutlama çabasına giriştiler. Erich Fromm'un *Marx'ın İnsan Anlayışı* kitabı, (düşmanca bir tavra sahip Amerikan kamuoyunda Marksizmin saygınlığını arttırmak gibi bir gerekçesi olsa da) bu yaklaşımın en göze çarpan örneğidir.[199]

Katolik yazarlar özellikle Marx'ın insan üzerine düşünceleri konusu üzerinde dururlar. 19. yüzyıl sonlarında yayınlanan Victor Cathrein'in *Sosyalizm*'inden, J. Y. Calvez'in yakın zamanda basılan ve yabancılaşma kuramına 400 sayfadan fazla yer ayırdığı çalışması *Karl Marx'ı Düşünürken*'ine kadar, Marx'ın maddeci insan doğası anlayışı Katolik eleştirilerin ana hedefi olagelmiştir.[200] Ancak ne bu yazarlar ne de diğer meslektaşları bu kuramı Marx'ın diğer kuramlarının üzerine işlendiği bir tuval; başka bir ifade ile Marksizmin geri kalanıyla içsel ilişkilere sahip (bu nedenle de Marx'ın görüşlerinin toplamıyla bir arada yaşayan) bir kuram olarak gördüler. Oysa bu çalışmanın açık amacı, kapitalizmdeki uyarlaması yabancılaşma kuramı olan Marx'ın insan doğası anlayışını tüm yönleriyle ele alarak Marksizmi açıklamaktır.

Marx'ın Bentham hakkındaki yorumuna bakıp karar verecek olursak, bütün insanlarda her zaman ortak olan noktalarla ilgili görüşlerini aydınlatarak konuya başlamak uygun olur. Yaygın kanının aksine, Marx'ın böylesi bir "tarihin dışında" insan anlayışı

vardır. Marx'ın bu görüşü ifade etmek için en sık kullandığı terimler olan güç (İng. power, Alm. Kraft) ve gereksinim (İng. *need*, Alm. *Bedürfnis*), aynı zamanda, Marx'ın "genel olarak insan doğası" şeklinde adlandırılabilecek anlayışının kapılarını açacak anahtarlardır. Her insanın sadece insan olduğu için kimi güçleri ve gereksinimleri olduğuna inanan Marx, bunlardan bazılarının "doğal", bazılarınınsa "türsel" olduğunu söyler.[201] İnsanın doğal güç ve gereksinimleri, bütün canlı varlıklarla paylaştığı güç ve gereksinimlerdir. Öte yandan türsel güç ve gereksinimlere ise sadece insan sahiptir. Bu ikinci tür özellikler onu doğada eşsiz kılar; insanı, hayvanlar âleminin geri kalanından bir "türsel varlık olarak" (bu, Marx'ın Feuerbach'tan aldığı bir ifadedir) ayırır. Doğal ve türsel insan ayrımının genelde farkına varılmaz ama Marx'ın insan doğası anlayışının bütününün üzerinde yükseldiği temel budur.[202]

Marx'ın sırasıyla doğal ve türsel insana atfettiği nitelikleri incelemeye başlamadan önce, anlatımının merkezinde duran "güç" ve "gereksinim" terimlerini nasıl kullanıldığını açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Marx bunun gibi bir "sözlük" prosedürünü uygun bulmazdı, ama okuyucuların bu terimlerin kimi geniş anlamlarını daha başından bilmelerinin önemli olduğuna inanıyorum. Gündelik dilde Marx'ın kullandığı "güç"e karşılık gelen en yakın anlamlar "yetenek", "beceri", "işlev" ve "kapasite"dir. Marx'ın insanın güçlerine atıfta bulunduğu zamanlar, bu kelimelerden birini ya da birkaçını "güç" yerine kullanarak ne anlatmak istediğini bir nebze de olsa kavrayabiliriz.

Bunu kabul etmemize rağmen, Marx'ın "güç" terimini kullanımıyla ilgili önemli bir konu hâlâ gözümüzden kaçıyor. Zira güç aynı zamanda "potansiyel" ve (özellikle koşullar değişmişse) "halihazırda ne ise daha fazlası olma olasılığı" anlamlarını da çağrıştırır. Marx'ın gerçekliği kavrayışının unsurları olarak insanın güçleri, bugünkü diğer varlıklarla olduğu kadar insanın kendi gelecek formlarıyla da ilgilidir. Her şeyi olduğu gibi, Marx bu güçleri de bir değişim süreci içinde ele alır ve güçlerin organik yasalarını inceleyerek, neye dönüştüklerini bilir. Bireylerin beceri ve

başarılarının sunduğu kanıtlar ışığında bu güçlerin gelişimlerinin her bir aşaması gösterilebilir. Marx'ın, bu güçlerin eksiksiz gerçekleşmesini sağlayan şeye ilişkin anlayışı, bir yargıda bulunmayı sağlayan ölçüttür ve [söz konusu] gerçekleşme, Marx'ın, güçlere içkin olduğunu düşündüğü hedeflere erişilmesi durumudur.

Marx'ın "güç" diye nitelendirdikleri anlaması zor, "tuhaf şeyler" olabilir ama "gereksinimler" görece daha basittir; en azından "güçler" ile ilişkilerinden ayrı değerlendirildiklerinde. Marx için "gereksinimler", birinin bir şey için; genelde de hemen bulunamayan bir şey için duyduğu arzuyu ifade eder. Burada özne insandır ve nesne ise insanın nesnesidir. Hayvanların, nesnelerin ve durumların da zaman zaman "gereksinimler"i olduğundan bahsedilir. Ancak "gereksinim", kullanım alanı gerçekte çok geniş olan bir kavram değildir. Zira hayvanların, gereksinimlerini insanlarla hemen hemen aynı biçimde hissettikleri söylenebileceği gibi, nesnelerin ve durumların gereksinimleri ise, çoğu durumda, insani terimlere rahatlıkla tercüme edilebilir. Örneğin Marx'ın, 1789 Devrimi'nin "o günkü dünyanın gereksinimleri"ni karşıladığına ilişkin sözleri, o dönem yaşayan insanların gereksinimleri anlamında tercüme edilebilir.[203] Nesne ve durumların gereksinimleri konusunda verilebilecek diğer örnekler, basitçe, bu nesneler ve durumlar Marx'ın inandığı şekilde gelişmeleri halinde ihtiyaç duyacakları şeyler olarak görülebilir. Aslında, "o günün dünyasının gereksinimleriyle" ilgili biraz önce yapılan alıntı da bu şekilde yorumlanabilir. Ancak o zaman ilgilendiğim konunun (insanın gereksinimlerinin ne olduğu, nereden geldikleri ve nasıl geliştikleri) dışına çıkmış olurum.

Gördüğümüz gibi, Marx'a göre insan gereksinimlerine sadece sahip değildir, onları aynı zamanda hisseder. Gereksinimler insanda, hissedilen dürtüler, arzular olarak vardır. Marx'ın "gereksinim" terimini kullanımında değişmez öge olan, nesnel durum ile bu durumun öznel algılanması arasındaki bağ, Marksizmde "itki" ve "arzu" terimlerini "gereksinim" ile pratikte eşanlamlı hale getirir.[204] İnsanlar gereksinimlerinin içerdiği tüm anlamları nadiren fark

etseler ve onları karşılamanın en etkili yolunun entelektüel çaba gerektirdiğini yine nadiren öğrenseler de, gereksinimlere sahip olma gerçeği asla ortadan kaybolmaz. Hatta Marx, insanların kendileri için uygun amaçların az çok bilincinde olduğuna, yani neye gereksinim duyuyorlarsa onları arzu ettiklerine inanır. “Bilinç dışı” teriminin dilimize pelesenk olduğu Freud sonrası dönemin dünyasında, “gereksinim”in bu türden bir kullanımı oldukça dar bulunacaktır. Zira insanların arzu duymadıkları şeylere ya da yanlış yönlendirmeyle arzu ettikleri, yani altta yatan gereksinimi karşılamayan nesnelere yönelik, şeylere bilinç dışı gereksinimleri vardır.

Böylece Marx’ta “gereksinim”, bir açıdan bu terimi sıradan anlamıyla kullanışımızdan daha azını belirtiyor gibi görünse de, başka bir açıdan daha fazlasını ifade eder. Zira Marx “gereksinim” terimini, daha önce “güç” tartışılırken yer verilen şeylere, bu sefer hisseden insanın durduğu noktadan bakmak için kullanır. Marx’ın yazılarında “gereksinim” her zaman “güç” ile ilintilidir; gereksinimleri aracılığıyla insan sahip olduğu gücün farkına varır. İnsanda her bir güç, kendisini gerçekleştirmek, bilinir kılmak ve bir güç olarak gelişmesini sağlamak için gereken nesneye duyulan belirli gereksinimle bağlaşıktır. Benzer şekilde güç, bir gereksinimi “karşılayan” her şey için kullanılır. Bu nedenle bir gücü bilmek, ona karşılık gelen gereksinimi bilmektir (ve bir gereksinimi bilmek, ona karşılık gelen gücü bilmektir). İleride gereksinim ve güçlerin birbirlerini yansıttıklarını söylerken bu bağlamda konuşuyor olacağım.[205]

Üzerinde çalıştığımız tarihsel olmayan düzlemi bırakıp gerçek toplumların yaşadığı “tarihin içine” girdiğimizde güçler ve gereksinimler arasındaki bağ daha da karmaşıklaşır. Marx’a göre, tarihteki her bir aşama insanda kendine özgü gereksinimler yaratır. Tarihteki bir sonraki aşamaya geçilmesiyle birlikte bu gereksinimler de gereksinim sahibi insanların peşi sıra kaybolurlar; eskiler, yeni insanlar ve yeni gereksinimlerle yer değiştirirler.[206] İlkel toplumlarda insanların gereksinimleri niteliksizdi, sayıca azdı ve

sadece yavan bir doyum sağlamaya yarıyordu.[207] Bunun karşı ucunu ise, insanın, “insani yaşam etkinliklerinin tümüne” gereksinim duyduğu için zengin olarak adlandırıldığı komünizm oluşturur.[208] İnsanın gereksinimlerinde meydana gelen bu değişim, güçlerinde meydana gelen gelişimin basit bir göstergesidir. Zira tarih boyunca, birinde meydana gelen değişimler diğerinden okunabilmiştir.[209]

196 *Kapital* I, s.609.

197 A. g. e.

198 Vernon Venable, *Human Nature: the Marxian View* (New York, 1945)

199 Erich Fromm, *Marx’ın İnsan Anlayışı* (New York, 1963)

200 Victor Cathrein, Socialism, Victor Gettleman (çev.) (New York, 1962); J. Y. Calvez, la Pensie de Karl Marx (Paris, 1956). Marx’ın insan doğası anlayışının bahsi geçen Katolik bakış açısından değerlendirildiği diğer örnekler için bakınız F. J. Sheed, Communism and Man (Londra, 1938) ve Pierre Bigo, Marxisme et humanisme (Paris, 1953). Son dönemde Alman Protestanlar arasında Marx’a duyulan ilginin artması, düşüncelerinin bu yönüne yapılan vurguyu da arttırdı; özellikle bakınız Marxismusstudien, Iring Fetscher (drl.) (Tübingen, 1954-69), cilt. I-VI. Ayrıca bakınız Erich Thier, Das Menschenbild des Jungen Marx (Gottingen, 1957). Stalin sonrası dönemde komünistler tarafından Marx’ın insanla ilgili görüşleri üzerine bir dizi çalışma yapıldı. Bunlar arasından en önemlileri şunlardır: Adam Schafi, A Philosophy of Man (Londra, 1963), Lucien Seve, Marxisme et theorie de la personnalite (Paris, 1969) ve Erich Fromm (drl.) Socialist Humanism (New York, 1965) içinde yer alan makaleler.

201 *1844 Elyazmaları*, s. 156

202 Marx, insanın doğal ve türsel güçleri arasındaki ayrımı, Hegel’in insanın özünün bilinç olduğuna dair inancını eleştirirken netleştirir. Elyazmaları’nın editörü, Marx’ın çizdiği planı (s. 17-18) uygulayarak Hegel eleştirisini üçüncü uzun elyazmasının sonuna yerleştirmiş olmasına rağmen, aslında bu eleştiri üçüncü elyazmanın başında görülür. Bu uygulama, çalışmanın üç İngilizce çevirisinde de tekrarlanır. Böylece Marx doğal ve türsel güçler arasındaki farkı bu güçlerle ilgilenmeye başlar başlamaz yapmışken; okuyucuları, daha meselenin ne olduğunu öğrenmeden önce bu farkın gelişmiş formlarıyla uğraşmak zorunda kalırlar. Şunu söyleyebilirim ki, eğer Marx 1844 Elyazmaları’nı basılması için hazırlamış olsaydı, Hegel eleştirisinin çoğunu gerilere bırakma pahasına bu konuyu çok daha önce ele alırdı.

203 Marx, “Burjuvazi ve Karşı-Devrim”, *Selected Writings* I, s. 64

204 *Bedürfnis* aynı zamanda “arzu” olarak da çevrilebilir. Bu ise, Almanca kavramın özellikleri nedeniyle böyle bir bağ olduğunu düşündürür. Ancak bu öneri daha ileri götürülmemelidir.

205 Bu ilişkinin belki de en doğru ifadesi, gereksinimlerin güçlerin öznel yönü olarak var olduklarıdır. “Güç”, Marx’ın sisteminde değişimi işaret eden etkin bir kavramdır ve büyük olasılıkla “gereksinim”, “gücün” altında yer alır; tersi değil.

206 İnsanın maddi yaşamının gereksinimler tarafından şekillendiği ve aynı zamanda gereksinimleri şekillendirdiği bir bağlamda Marx "bu gereksinimlerin üretimi ve doyurulması tarihsel bir süreçtir" demektedir. *Alman İdeolojisi*, s. 71

207 Marx, *Gnmdrisse*, s. 506

208 1844 *Elyazmaları*, s. 111-112

209 Eğer Marx gereksinimlerin "doğrudan üretimden ya da üretime dayanan durumlardan" doğduğunu düşünüyorsa bunun nedeni, bu maddi güçlerin insanın güçlerinin gelişiminden sorumlu olmalarıdır. *Felsefenin Sefaleti*, s. 45

8

DOĞAL İNSAN

Doğal insanla, yani doğanın yaşayan parçaları olarak insanlarla en fazla ilişkilendirilen güçler; emek, yemek ve cinselliktir. Marx ne insanın doğal güçlerinin tam bir listesini çıkarmış, ne de bazı güçleri insanların genel sorgularından gizleyen sözel örtüleri kaldırmakla uğraşmıştır. Bir yerde "doğal bir güç" olarak adlandırdığı şeyden başka bir yerde "hayvansal işlev" ya da "fiziksel gereksinim" olarak söz eder. Bu ifadeler birbirlerinin tam denkleri değildir ama o kadar yakından ilişkilidirler ki, Marx'ın biri için verdiği örneği diğer ikisi için de kabul edebiliriz. Hayvansal işlevler, canlıların başından geçen süreçler ve canlı kalabilmek için giriştikleri faaliyetlerdir. Fiziksel gereksinimler ise nesneler için duydukları arzular ve canlı ve iş görür kalabilmeleri için zorunlu olan faaliyetleridir. Daha önce yaptığımız tartışmalardan çıkarabileceğimiz kimi niteliklerle birlikte söyleyebiliriz ki doğal güçler, hayvansal işlevlere benzerler ve bu ikisi ile fiziksel gereksinimler arasındaki ilişki, güç ve gereksinim arasındaki ilişkiye benzer. Bu nedenle Marx su içmeyi ve üremeyi birer hayvansal işlev olarak saydığında, bunları (cinsellik ve üremeyi birbirinden ayırmak istediğimizi varsayarak) insanın doğal güçleri listemize pekâlâ dâhil edebiliriz.[210]

Marx'ın hayvanların ve vahşi insanların gereksinimlerine yaptığı atıflar, fiziksel gereksinimlere yapılan atıflarla aynı şekilde değerlendirilebilir: her ikisi de doğal güçleri ifade eder. Marx'ın,

hayvanların ve vahşi insanların “arkadaşlık gereksinimi” duydukları iddiasında, aynı türün diğer canlılarıyla kurulan duygusal ve paylaşımcı (İng. *sympathetic*) ilişkinin gücüne işaret edilmektedir.[211] Marx vahşi insanların ve hayvanların “avlanma ve gezinme gereksinimleri” olduğundan da söz eder.[212] Burada ifade edilen güç, eğlenme ya da çeşitlilik arama gücüne benzer bir güçtür. Çok daha sonra, tek tip çalışmanın, “yalnızca yaptığı eylemin değişmesiyle bile kendini yenileyip eğlenen insanın hayvani ruhunun, yoğunluğunu ve akışkanlığını” bozduğunu belirten Marx’ın işte bu gücü kastettiğini düşünüyorum.[213]

İnsanın doğal güçlerinin iki belirgin karakteristik özelliğe sahip olduğu söylenir: ilk olarak, bu güçler insanda “eğilimler ve yetenekler –dürtüler” (Alm. *Anlagen* und *Fähigkeiten*, *als Triebe*) olarak vardır; ikincisi, kendi doyumlarını insan bedeni dışındaki nesnelerde ararlar.[214] Marx’ın insanın doğal güçlerini tarif etmek için tercih ettiği kelimeler ve özellikle de “eğilim” ve “dürtü”, onun “güç” terimine yaygın olarak yüklenen anlamın dışında ve üzerinde yüklediği anlama da kısmen işaret eder. Bu tarifin ilk kısmını anlamanın en iyi yolu, parçaları, ortaya çıktıkları sıranın tersi yönde ele almaktır. Sahip olduğu her bir doğal güç için insan, bu gücü gerçekleştirme ya da hayata geçirme yönünde bir “dürtü” (gereksinim) duyumsar; bunu gerçekleştirmesine imkân veren “yetenekleri” vardır ve bu gerçekleştirmeyi belirli hedeflere yönlendiren “eğilimler” taşır. Yemeyi bir doğal güç olarak kabul edersek, insanı yemek yemeğe iten dürtüler oldukça açıktır: açlık. İnsanın yemek yemesini mümkün kılan yetenekleri ise yemek yerken yaptığı her şeyi içerir. İnsanı kendisini tatmin eden nesnelere yönlendiren eğilimler, onun tat alma duyusu ve neyin yenilebilir neyin yenemez olduğuna dair genel bilgileridir. Eğlenmek ya da başkalarıyla ilişki kurmak gibi daha muğlak güçlerde karakteristik dürtüler, yetenekler ve eğilimler daha az belirgindir ve Marx’ın var olduklarına dair sözlerine inanmamız gerekir.

Doğal güçlerin ikinci karakteristik özelliği, yani bu güçlerin insan dışındaki nesnelere yönelerek doyum aramaları, güçlerin

gereksinimlerle olan ilişkisinin en fazla belirgin olduğu yerdir. Marx’a göre insanın “dürtülerinin nesnesi, gereksinimlerinin nesnesi olarak kendi dışında bulunur; gereksinimlerinin nesnesi, özsel nesneler; özsel güçlerinin dışa vurumu ve doğrulanması için zorunlu olan nesnelerdir.”[215] Marx nesne kelimesini “maddi nesne” anlamından ziyade, “bir öznenin (gerçek ya da potansiyel) nesnesi” anlamında kullanır. Gerçi, “maddi nesnenin” anlattığı her şey “öznenin gerçek ya da potansiyel nesnesinin” kapsamına girer ve genelde maddi nesnelere atıfta bulunulur. Böylece, insanın herhangi bir yolla temas ettiği her şey Marx için bir nesne olur. Bitkiler, hayvanlar, taşlar, hava ve ışık açıkça ismini zikrettiği nesnelerdir; ama gördüğümüz gibi, bu liste tamamlanmış olmaktan oldukça uzaktır.[216] Eğer insanın güçleri kendilerini sadece nesneler aracılığıyla dışa vurabiliyorlarsa, insanın güçlerini ifade edebilmesi için insanın bu nesnelere gereksinimi var demektir. Açlık, nesnelere duyulan böylesi bir gereksinimin örneğidir. Marx’a göre, açlığın “giderilmek için (…) kendi dışındaki bir doğaya, kendi dışındaki bir nesneye gereksinimi vardır. Açlık, bedenim için, kendisi dışında var olan, bedenimin bütünlüğü ve özsel varlığının ifadesi için vazgeçilmez olan bir nesneye duyduğu, genel kabul görmüş bir gereksinimdir.”[217]

İnsanın doğal güçlerinin bir nesneye gereksinim duyma karakteristik özelliği, insanın “bedensel, canlı, gerçek, duyulara sahip ve nesnel bir varlık” olduğu gerçeğine dayandırılır.[218] Yani, insanın bedeni yaşayan maddi bir nesnedir; hem duyuları vardır hem de çok çeşitli faaliyetlerle uğraşma potansiyelini taşır. İnsanın güçleri belli bir nesneyi (insanın kendisini) içermekle kalmaz; aynı zamanda sadece diğer nesnelerle (doğada) gerçekleştirilebilir.[219] Marksizmde “gerçekleşme” her zaman, güçlerin tatmini ve doğada nesnelleşmesi biçiminde ikili anlam taşır. Ama Marx’ın vurgu yapmak istediği genelde ikincisidir. Bu iki uçlu anlamı, Marx’ın “nesnel varlık” ibaresinde ilettiği anlamda da görebiliriz. Mesela yeme gücü, yemek yerken insanın kullandığı ağız, mide ve yenilen nesneler aracılığıyla var olur.

Marx insan için “duyulara sahip” derken, insan duyuları olarak genelde neyi anlıyorsak, bu konuya da o şekilde yaklaşmamızı ister. Bu duyuları sadece, temas ettikleri şeyler ve bulundukları yer aracılığıyla bilebiliyoruz. Böylece Marx, insan “nesnelerle inşa edilmiştir” ve bu nesneler “tam da varlığının doğasına aittir” diyebilmektedir.[220] Bu şekilde, insanın doğası ve nesneler arasında bir içsel ilişki vardır. Marx’ın birini (ya da bir kısmını) diğeri içine yerleştiren yorumlarının tümünün ana fikri budur.[221] İnsanın güçlerinin doğada gerçekleşmesi ya da nesnelleşmesi demek, tek bir organik bütün içerisindeki (şimdi uygun bir şekilde değişmiş bulunan) unsurların yer değiştirmesidir.

“İnsan doğası” kavramı, doğayla ilgili her şeyi ve aynı zamanda insanla ilgili her şeyi kapsayan bir ibare olarak bu tartışmadan doğar. İnsanın güçlerinin görünür olması ve nesnelerde gerçekleşmesi bu iki alanı birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlar, hem pratikte hem de kavramsal olarak. Bu nedenle Marx “bütün tarih, insan doğasının hiç durmaksızın dönüşümünden başka bir şey değildir” dediği zaman bu, hem insanla hem de insanın nesnesiyle ilgili bir ifadedir.[222]

İnsanın doğayla ilişkisinin bir parçası her bir tikel bireyin hemcinsleriyle arasındaki bağdır. Daha önce tanımladığımız anlamıyla nesnel ve duyulara sahip bir varlık olarak insanın nesnesi ve duyularının içeriği, kendisinin dışında bulunur. Eğer bir bireyin doğanın tümüyle kurduğu ilişki böyleyse, insan doğanın bir parçası olduğu için –kendisi de bir nesne olduğu için- bir insanın diğer tüm insanlarla kurduğu ilişki de böyle olmalıdır. Yani, her bir insan, diğer insanlar için bir nesnedir ve diğer insanların duyularının içeriğini oluşturur; benzer şekilde, aynı derecede doğanın parçası olan diğer insanlar da bireyin kendisine bu sıfatlarla hizmet eder.[223] Marx *Kapital’*de “insanın kendisi de, yalnızca emek gücünün varlığı olarak ele alındığında, canlı ve bilinçli de olsa, doğal bir nesnedir, bir şeydir” derken kullandığı “nesne”nin anlamı budur.[224] İnsanın kendi türüyle kurduğu ilişkilerin karşılıklı olma özelliğinin en belirgin olduğu ilişki kadın ve erkek arasındaki cinsel bağdır. Bu

bağda “insanın doğayla ilişkisi, insanın insanla doğrudan ilişkisidir; aynı, insanın insanla kurduğu ilişkisinin doğrudan doğayla kurulan bir ilişki olduğu gibi.”[225]

Marx doğal, nesnel ve duyulara sahip bir varlık olarak insan yorumunu, insanın “acı içinde, sınırlı ve koşullandırılmış” olduğuna gönderme yaparak özetler. İnsan, tecrübe ettiği şeyler sebebiyle acı çeker. Duyulara sahip olmak, Marx’a göre, zorunlu olarak acı çekmektir.[226] İnsan, doğal güçlerini gerçekleştirmek için gereksinim duyduğu her şeye ulaşamaz; zira şu ya da bu şekilde arzu ettiği şey, bütün dünyadır. Her zaman ve sadece bir anlık bile olsa, ulaşamayacağı bir kadın (ya da erkek), yiyecek vs. olacaktır ve ondan esirgenen her şey insanın acı çekmesine neden olur. Şurası açık olmalı ki “acı çekme” terimi burada en ufak bir rahatsızlıktan en yoğun acıya kadar her şeyi içerecek şekilde kullanılıyor. Bu bağlamda tecrübe ettiği her şeyi hissettiği ve tecrübe ettiği her şey de ona acı verdiği için, insanın tutkulu bir varlık olduğu söylenebilir. Tutku, bireyin nesnelerini elde etme çabasının canlandırdığı bir niteliktir.[227] Hisleri olan öznenin konumlanma noktasından bakıldığında tutku, bu çabanın ta kendisidir.

Son olarak, insanın sınırlı bir varlık olduğu söylenir, çünkü arzularını ve eylemlerini her yönden kuşatan kısıtlamalar vardır. Bunlar doğanın bütününün, insanın herhangi bir parçası üzerine yerleştirdiği kısıtlardır. Nesnelerin doğada erişilebilirliği ve özgül nitelikleri, elini attığı her işte insanı kontrol eder; insanın güçlerini nasıl ve ne zaman kullanabileceğini bunlar düzenler. Var olan durum geçerli olduğunda birey, doğayla yapılabilenden daha fazlasını yapamaz. Bu anlamıyla, insanın ne olduğunu ve ne olabileceğini belirleyen doğadır.

Marx’ın doğal bir varlık olarak insan anlayışını kavrayabilmenin en kolay yolu, türüne özgü olduğunu düşündüğümüz her şeyden insanı soyutlamak ve onu *henüz* bir insan olarak değil ama bir hayvan olarak görmektir. Marx doğal bir varlık olarak insanın hayvana benzediğini iddia eder ve aynı onun gibi “eylemiyle özdeştir”[228] der. Bu seviyede insan, yaptığı şeydir; zira imgelerinde

kendisini yaptığı şeyden ayırt etmeye muktedir değildir. Zihinsel yeteneklerden yoksun ya da kendinin farkında olmayan bir "kişidir." Becerileri sadece fiziksel gereksinimlerini sağlama alacak, doğal güçler dediklerimizi gerçekleştirecek şekilde çalışır. Böyle olunca, sadece fiziksel benliğini üretir; kilosuna kilo katar, uzar, ürer ve daha sağlıklı yaşar. Ama Marx'a göre böyle bir kişi doğayı yeniden üretemez ya da güzellik unsurları yaratamaz.[229] Eylemleri "iradi" değil, kendiliğindendir. Bu ise, doğanın insan tarafından değil, insanın tamamen doğa tarafından kontrol edildiğini söylemenin bir başka yoludur.[230]

İnsanın doğal güçlerinden biri olarak daha önce sözü geçen emek, bu bağlamda, varlığını bir tırtıl olarak sürdürmek için dönüp duran bir ipek böceğinin çabasını andırır.[231] Böyle bir emek, acil fiziksel gereksinimlerin doyurulması için harcanan enerjiden başka bir şey değildir ve insanın üretken eylemiyle çok az ortak noktası vardır. Bütün hayvanlar böyle bir çalışmada bulunur ama birazdan öğreneceğimiz gibi sadece insan gerçekten yaratıcı çalışma yeteneğine sahiptir.[232]

210 *1844 Elyazmaları*, s. 73

211 A.g.e., s. 117

212 A.g.e.

213 *Kapital* I, s. 341. Marx'ın "yaşamın doğal yasaları, köy ve kent arasında toplumsal bir yer değişimini öngörür" iddiasında aynı güç yansıtılmaktadır. *Kapital* III, s. 793

214 *1844 Elyazmaları*, s. 156

215 A.g.e. Aksi belirtilmemişse doğal güçler hakkında aşağıda yer alan bilgiler bu çalışmanın 156,157 ve 158. sayfalarından alınmıştır.

216 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 311

217 *1844 Elyazmaları*, s. 157. "Etkisi açısından bir şeye duyulan gereksinim, bu şeyin benim varlığıma ait olduğunun açık, su götürmez bir kanıtıdır; o şeyin benim için varlığı ve niteliği (...) benim varlığımın niteliğidir." *Gesamtausgabe* I: 3, 537. Ayrıca bakınız *Kutsal Aile*, s. 162-163

218 *1844 Elyazmaları*, s. 156

219 Marx "doğa"yı genelde nesneler dünyasını işaret etmek için kullanmıştır. Bir seferinde "Doğa, bütün nesneleri, bu nedenle de toplumu içerir (...)" diyor. Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 311

220 *1844 Elyazmaları*, s.156. Aynı bağ, “doğanın insancılığı”, “insanın dünyayla yakın bağları” gibi anlatımlarda; Marx dünyadan “insanın gerçek kişisel mülkü” diye bahsederken ve “insan doğadır” derken ortaya çıkar. A.g.e., s. 150, 156, 164. Konuyla ilgili uzun bir anlatım için bakınız a.g.e., s.74

221 Akli yeteneklerini ve etkinliklerini içerecek şekilde insan ve insanın nesneleri eğer içsel ilişkili olarak görülüyorsa, Marx hangi anlamda maddeci bir düşünürdür? Fransız komünist Roger Garaudy şöyle söylüyor: “Bütün felsefenin temel sorusu nereden başlanılacağıdır; şeylerden mi yoksa onlara dair sahip olduğumuz bilinçten mi?” Roger Garaudy, *Theorie materialise de la connaissance* (Paris, 1953), s. 1. Çoğu “Marksist” bunun meşru bir soru olduğunu düşünür ve yanıtlamaktan kaçınmaz. Ancak, eğer bu dikotominin iki yarısı aynı organik bütünün yansımaları ya da yönleri olarak düşünülürse, bu sorunun kendisi sorulamaz ya da sorulsa bile yaygın olarak kendisine verilenden çok daha farklı bir anlam kazanır. Bu durumda nereden başlanılacağı araştırma ya da sergileme taktiğiyle ilgili bir meseledir ve söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde önemli bir etkisi yoktur. Marx’ın bir İlişkiyi incelerken elde ettiği başarı, mevcut etkileşimi göstermesinde yatar. Ben de bu etkileşimi yeniden kurarak, Marx’ın maddeci olduğunu söyleyebileceğimizi belirtiyorum.

222 *Felsefenin Sefaleti*, s. 165. Marx’ın insanın çok sayıdaki nesnesini insan doğasının yönleri olarak kavramsallaştırması, “nesnenin bilinci, insanın kendi bilincinden gelir” diyen Feuerbach’dan alınır. *Hristiyanlığın Özü* II, (Berlin, 1956), s. 40

223 *1844 Elyazmaları*, s.156-157. “Nesnel ve doğal olmak ve de duyulara sahip olmak ile aynı zamanda nesnelere, doğaya sahip olmak ve kendisi dışında olup bitenleri hissetmek ya da başka birinin nesnesi, doğası ve hissettiği duyu olmak aynı şeylerdir.” A.g.e.

224 *Kapital* I, s. 202

225 *1844 Elyazmaları*, s.101. Konuyla ilgili bakınız *Kusal Aile*, s. 32

226 *1844 Elyazmaları*, s. 158. Burada Milligan’ın *leidend sein*’i nasıl çevirdiğini anlatmak istiyorum. Metin içinde bu kavramı “acı çekmek” olarak çevirir, ancak notlar kısmında bunun “katlanmak” olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Her iki anlamı da geçerli olmasına rağmen burada *leidend sein* ile anlatılmak istenen temel olarak “acı çekmektir.”

227 A.g.e., s.112. “İnsanda nesnel varlığın hakimiyet kurduğu yer (...) duygulardır.” Bakınız a.g.e., s. 136

228 A.g.e., s. 75

229 A.g.e., s. 75-76

230 “Doğal” Marx’ı anlamada okuyucuların karşısına çıkan en zor terimlerden biridir. Öyle ki, *Alman İdeolojisi*’nin İngiliz çevirmeni Marx’ın bu kavramı kullanışının “pek de tutarlı olmadığını” söylüyor. Bu 1938’de bir komünist çevirmen için oldukça önemli bir itiraftır. “Çevirmenin notu”, *Alman İdeolojisi*, s. 201. Bu yanlış anlama, Marx’ın “doğal” terimini, “doğa”yı insanı da içerecek şekilde bütün nesneler ile insan ve nesneler arasındaki zorunlu bağlara atıfla kullandığını anlamadaki eksikliğimizden kaynaklanıyor. Doğal durumunda insan, kendisini kuşatan nesnelerin hâkimiyetinde ya da kontrolündedir. Marx’a göre “kendiliğindenlik” (doğal hareket) insanın yaşadığı koşullar altında vermesi gereken tepkidir (insanın başka seçeneği yoktur). “Kendiliğindenin” zıttı, “iradi eylem”dir. İradi eylemlerinde birey, koşullarını kontrol eder ya da kendisini kontrol edeni kontrol

eder. Açıktır ki bu, bir derece meselesidir ve bireyin kendisini kuşatan koşullar üzerinde bir etkiye sahip olduğu anlamına da gelebilir basitçe. Benzer şekilde kapitalizmde insan, cansız dünyayı kendi amaçları doğrultusunda değiştirir ama çoğu zaman katı biçimde doğanın kontrolü altındadır. Etkinlik sadece komünizmde tamamen iradi olur. Bu nedenle Marx komünizmden insanın "doğal sınırlarının" kalktığı zaman dilimi olarak bahseder. A.g.e., s. 68. Marx'ın "doğal" kavramını kullanımı için bakınız a.g.e., s. 57, 63, 70, 72

231 Marx, "Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 77

232 Doğal bir güç olarak emekten zaman zaman "birincil enerji" (*Kapital*, III, s. 793) "akan birşey" (*Kapital* I, s. 214), "insanoğlunun doğal gücü" (*Kapital* III, s. 793), "canlıların normal etkinliği" (*Kapital* I, s. 47), "işçilerin kendi yaşam etkinliği; kendi yaşamının ifadesi" (Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 77) ve "besleyici madde aracılığıyla yaşayan organizmaya enerji transferi" (*Kapital* I, s. 215) olarak bahsedilir. Enerji ve güç olarak emeğe yapılan vurgu, Marx'ın bu doğal güce diğer güçler karşısında verdiği rolün büyüklüğünü gösterir. Bu rol Onüçüncü Bölümde daha detaylı incelenecektir.

9

TÜRSEL İNSAN

✹

Marx'ın dikotomisinin bir yarısı doğal insansa, öteki yarısı da türsel insandır. Türsel olarak insan, diğer canlılardan ayrıştırılabilir; zira bu haliyle sadece kendine özgü nitelikler taşır. Marx'ın terimleriyle, insan "kendisi için [İng. "*for himself*", Alm. "*fuer sich*"] bir varlıktır. Bu nedenle, türsel bir varlıktır ve hem kendi varlığında hem de bilincinde kendisini böyle göstermesi ve doğrulaması gerekir.[233] İnsanı kendisi için bir varlık olarak tanımlayarak Marx, insanın kendisinin bilincinde olmasına, kendi amaçlarının peşinden koşan aktif bir birey olarak kendinin farkında oluşuna gönderme yapıyor. Bu, insanın bilme aracılığıyla kendi varlığını doğrulamasıdır.

Karşılıklı tanıma, yani kendisini diğer insanlarda görme eylemi, bütün bireylerin farkındalığını genişletir; öyle ki bu tanıma bütün insan ırkını kapsar. Birey, diğer insanların eylemlerinin de kendisiyle benzer amaçlara sahip olduğunu ve hatta kendi amaçlarıyla bağlantılı olduğunu fark eder. Ayrıca insan, bir geçmişe sahip olduğunun da bilincindedir. Geçmiş, amaçlarına ulaşmadaki başarı ve başarısızlıklarının ve de geleceğini oluşturan olasılıkların kaydıdır. Elbette insan geleceğin nasıl olacağını bilmez ama bir gelecek olacağını bilir. Kısaca insan, türsel bir varlıktır, zira sadece bir insanın bilebileceklerini; yani, türsel bir varlık olduğunu, insan olduğunu bilir.

İnsan kendisini kendi “varlığında” iki şekilde gösterir ve doğrular: Birincisi, bakarak, duyarak, koklayarak, dokunarak ve hatta diyebiliriz ki bir insan gibi tat alarak. Özgün fiziksel yapısı ve nitelikleri, insanınkilerdir. Marx için daha önemli olan ikincisi ise şu: İnsan kendisini türsel bir varlık olarak, belli bir çeşit, nitelik ve hızdaki eylemleri aracılığıyla gösterir ki, bu eylemler sadece insanoğlu tarafından gerçekleştirilebilir.

İnsan türünün bir üyesi olarak her bir bireyin ayırt edici güç ve gereksinimleri olduğu söylenir. Bir yazısında Marx, türün güçleri olarak listesine şunları alıyor: “Görme, duyma, koku alma, tat alma, dokunma, düşünme, farkındalık, hissetmek (İng. “*sensing*”, Alm. “*empfinden*”), arzu, hareket etmek (İng. “*acting*”, Alm. “*tatigkeit*”), aşk”.[234] Burada “hareket etmek” ile “bir şey/biri olarak hareket etmek” ve “uygulamak” anlatılmıştır. Hareket etmek, daha geniş bir anlama sahip olan “etkinlik”le (İng. “*activity*”) aynı şey değildir. Marx’ın diğer ifadelerini temel alarak arzulamak, üremek, cinsellik, öğrenmek ve hüküm vermeyi de türsel güçler olarak değerlendirebiliriz.[235] Bu noktada okuyucuları uyarmam lazım: Eylemlerin, işlevlerin ve koşulların böylesi garip bir karışımına aynı başlık altında yer verilmesinin yarattığı başlangıçtaki şoku üzerimizden atmaya çalışmak ve ben bir açıklama yapma fırsatı buluncaya kadar bir yargıda bulunmamak gerekli.

Marx’ın insana atfettiği türsel güçlerden ayrıca “duyular” olarak da bahsedilir ve zaman zaman bu güçler “fiziksel ve akli duyular” olarak ikiye ayrılır. Fiziksel duyular, normalde insanın duyularından bahsederken kullandığımız anlamdadır.[236] Durumu karıştıran şey, Marx’ın bir yerde “akli duyular” dediği şeyin başka bir yerde “kullanılan duyular” olarak adlandırılmasıdır. Hatta “akli duyularla” birlikte “kullanılan duyuların” ikisine birden “insanın duyuları” ya da “insanın dünyayla ilişkileri” diyerek atıfta bulunur.[237] Bunlar insanın türsel güçlerinin büründüğü başlıca görünüşlerdir; ne var ki bu görünüm aldatıcıdır.

Doğal güçlerine benzer şekilde, insanın türsel güçleri de kendisiyle doğa arasında belli ilişkiler kurulmasıyla ilgilidir. Diğer

insanlar, doğanın bir parçası olarak bu ilişkiye dâhil olurlar, doğal güçler gibi türsel güçler de “nesnel gerçekleşmelerini sadece doğal nesnelerde bulurlar.”[238] Görme, nesneleri görmektir; dokunma nesnelere dokunmaktır; hatta düşünme (Marx’ın “nesne”ye verdiği geniş anlamı hatırlarsak) nesneleri düşünmektir.

Doğal ve türsel güçler arasındaki ayrım, birini diğeri olmadan düşünmeye çalışırsak açıkça görülebilir. Bunu yapmak doğal güçler için kolaydır; çünkü onları her gün bütün hayvanlarda görüyoruz. Doğal güçler, insani özelliklerden arınmış yaşam süreçleridir. Türsel güçlerin, yani doğal güçlerin, insanın yaşayan bütün şeylerle paylaştığı niteliklerin yokluğunda var olabilecekleri düşünülemez. İnsanın türsel güçleri olan görme, dokunma, düşünme, aşk ve diğerleri; insan çalıştığı, yediği, içtiği ve cinsel olarak aktif olduğu, sağlıklı bir şekilde hayatta kalmayı başardığı için mümkün olabilmiştir. Doğayla hiçbir ilişkisi olmayan insan, ilişkisiz bir boşluktur; doğayla özgül olarak insani hiçbir ilişkisi olmayan insan, bir hayvandır; doğayla hayvansal hiçbir ilişkisi olmayan insan, ölü bir insandır ki, ölü bir insanın dahi bir zamanlar hayvansal ilişkilere sahip olduğu varsayılır. Zira ölebilmesi için, bir zamanlar yaşamış olması gerekir. Eğer doğal güçlerin yaşamın kendisinin içinden aktığı çerçeveyi oluşturduğu düşünülürse, bu durumda insanın türsel güçleri, insanın diğer bütün varlıklardan ayrı olarak bu çerçeve içinde sürdürdüğü yaşam türünü ifade eder.

Bu iki güç tipini, Marx’ın yorumunun elverdiği ölçüde açık ve birbirlerinden ayrıştırarak sergiledikten sonra, sıra ikisini birleştirmeye gelir. Doğal güçler aynı zamanda türsel güçlerin temeli olarak iş gördüğü için, kendileri de bir türsel güce dönüşme olasılığına sahiptir. Cinsellik bir doğal güçtür ama aynı zamanda bir türsel güçtür de. Tarih boyunca kadınların çok farklı algılandığı ve onlara farklı davranıldığı olmuştur. Marx ise şuna inanır: Kadınlar erkeklerin eşiti kabul edildiği, aynı haklara sahip oldukları ve aynı özeni hak ettikleri düşünüldüğü zaman, insanın cinsel faaliyeti artık hayvansal bir etkinlik olmayacaktır; ancak o zaman cinsellik, insana özgü şeyler seviyesine yükseltilmiş olur.[239]

Benzer şekilde, insanın hayvanlardan belirgin biçimde farklı yaptığı herhangi bir doğal güç de türsel güç olabilir.[240] Elbette türsel bir güç haline gelmiş olan bir doğal güç, bireyin sağlığı ve yaşamı için taşıdığı özel önemi korumaya devam eder; ama artık insanın kendisini bir insan olarak ifade ettiği araçlardan biridir. Marx, beş duyunun hepsine, bunlara hayvanlar da sahip olmasına rağmen, türsel güçler arasında yer verir; zira insan bu duyuları insani bir tarzda kullanmaktadır. Marx'ın doğal ve türsel güçler arasında olduğunu farz ettiği ilişkilerin birbirlerine ne kadar yakın oldukları, bu iki güç çeşidinin her ikisini birden işaret etmek için kullanılan "insanın özsel güçleri" ve "insanın özü" gibi ifadelerden anlaşılabilir. Ve Marx'ın "öz" terimini ilişkilere vurgu yaptığı kullanımına sadık kalırsak, bu güçlerin gerçekleşmesine aracı olan nesneler de bu ifadelere aktarılabilirler, tabii halihazırda aktarılmamışlarsa.[241]

233 *1844 Elyazmaları, s. 158*. "Tür" terimi genelde sadece insan için kullanılmıştır. Ancak Marx en azından bir seferinde yaşayan diğer varlıkların da türe dahil olduklarını net bir şekilde söylemiştir. A.g.e., s. 74

234 A.g.e., s.106

235 A.g.e., s.108, 112, 100-101; *Kapital* I, s. 361

236 *1844 Elyazmaları, s.* 106

237 A.g.e., s. 108, 106. Daha sonra aynı güçlerden "üretici yetenek (Alm. "*Anlagen*") ve güdülerin dünyası" olarak bahsedilir. *Kapital* I, s. 360

238 *1844 Elyazmaları, s.* 111

239 A.g.e., s. 101-102. Marx'a göre cinsel ilişki, "bir türsel varlık, bir insan olarak, insanın ne kadar kendisi olduğunu ve kendisini anladığını gösterir; bir erkeğin kadınla ilişkisi, bir insanın başka bir insanla kurduğu en doğal ilişkidir. Bu nedenle, insanın doğal davranışının ne derece insanileştiğini ortaya serer." A.g.e., s. 101

240 Marx şöyle söyler: "Elbette yemek, içmek ve üremek özgün insani işlevlerdir. Ama hepsini tek ve nihai amaçlara çeviren bir soyutlama yapılırsa bunlar, diğer bütün insani etkinliklerin alanından ayrılan hayvansal işlevlerdir." A.g.e., s. 73

241 Zaman zaman "özsel güçler" ile sadece insanın doğal güçleri ifade edilir. Bu, terminolojisindeki diğer birçok terim gibi, kapsamına giren şeylerden sadece bir kısmını anlatmak için Marx'ın kullandığı bir ifadedir. A.g.e., s. 75, 165

10

İNSANI NESNEYLE İLİŞKİLENDİRMEK: YÖNELİM VE ALGI

Bundan önceki bölümlerde insanla, güçleri ve gereksinimleri olan soyut bir varlık olarak ilgilendik. Ancak bu soyut insanın, bireyi her zaman tikellikler dünyasının, diğer insanların, kurumların, düşüncelerin dünyasının içine yerleştiren ve güçlerinin ve gereksinimlerinin insanı ayrılmaz bir biçimde kendi dönemine bağladığını düşünen Marx için ayrı bir varlığa sahip olmadığı açık olmalı. Her bir bireyin dünyayla arasındaki bağ, güçlerinin gerçekleşmesi için zaruri olan nesnelere duyduğu gereksinim olarak sunulur. Ama güçlerin nesnelerde "gerçekleştiğini", "hayat bulduğunu", "görünür olduğunu" ya da "doğrulandığını" söylemek, güçlerin aslında ne olduklarıyla ilgili somut olarak çok az şey söylemektedir. Acaba Marx'ın her bir insana atfettiği duyuların, işlevlerin ve koşulların garip bir karışımı olan güçler, nesnelerde nasıl gerçekleşir? Ve Marx'ın kanıt olarak kullandığı ve nesnelerin insan doğasının bir parçası olduğunu iddia etmesine izin veren bu gerçekleşmenin hem insandaki hem de doğadaki işaretleri nelerdir? Şimdi işte bu sorulara odaklanacağız.

Marx'ın sisteminde insanın güçleri ve dünya arasında kurulan ilişkiler, birbiriyle ara bağlantılı üç sürecin işidir; algı (İng. "*per-*

ception”), yönelim (İng. “*orientation*”, Alm. “*verhalten*”) ve sahiplenme (İng. “*appropriation*”). Bunlara süreç diyorum; ama rahatlıkla onlardan “olay” ya da “aynı sürecin veya olayın farklı yönleri” diyerek de söz edebilirim; zira algı, yönelim ve sahiplenme sıklıkla eşzamanlı olarak ortaya çıkarlar. Ancak işlevleri ayrı ayrıdır ve bu durum aralarındaki ayrımın korunmasını gerektirir. Algı, insanın duyuları yoluyla elde ettiği, doğayla doğrudan kurduğu temastır. Ancak, gördüğümüz gibi Marx’ın “duyu” dediği şey aynı zamanda insanın türsel gücüdür de. Bu ikisinin “özdeşliği”, iki çakışan İlişkinin; tek bir bütün içerisinde her iki isimle de anılabilen iki farklı vurgu noktasının özdeşliğidir.[242] Duyu, doğayla temasa geçtiği zaman bir güçtür; güç ise doğayla etkileşimi içerisinde ve içsel hedeflerine doğru hareketi esnasında bir duyudur.

Öte yandan yönelim, şeyleri nasıl algıladığımızla ve özellikle de şeylerin amaçlarından ne anladığımızla ilgilidir. Yönelim, örüntüler oluşturur, yerler ve değerler tayin eder ve sonuç olarak, dışımızdaki bütün dünya karşısında davranışlarımız için eksiksiz bir çerçevenin oluşturulmasını içerir.

Sözü geçen üçüncü süreç olan sahiplenme de insanın duyuları ile doğa arasındaki bir etkileşimdir. Bu etkileşime müdahil olan güçler temasa geçtikleri doğayı kendi amaçlarına göre kullanırlar. Marx’ın yazılarında sahiplenme her zaman insanın şu ya da bu gücünün gerçekleşmesini ifade eder.

Bu süreçleri birbirinden ayırabilmek için, aslında bu biçimde parçalanamayacak olan bir birliği parçalamış oldum. Oysa ki her bir süreç, diğer iki sürecin işleyişine dâhildir. Algı, derhal ve zorunlu olarak yönelime götürür ve yönelim ise algıya hem anlam ve yapısını hem de sonraki hedeflerini sağlar. İnsan bir şeyi algıladığı andan itibaren, algılanan nesneler belli bir düzen ve değere sahip olur. Dahası, yönelim algıdan önce de mevcuttur; zira yönelim, insanın hangi nesneleri görmeyi deneyeceği ve hangilerini [kendisiyle] ilgisiz bulacağını önceden seçer.

Ve insan doğayı algıladıkça, kendisini ona yönelttikçe aynı zamanda onu sahiplenir.[243] Algının kendisi, içerilen gücün kullanımı

dolayısıyla bir sahiplenme davranışıdır. Aynı şey yönelim için de geçerlidir: Yönelim herhangi bir gücün kullanımına sınırlar getirir; bu şekilde onun olası kazanımlarını belirler. Tersten düşünecek olursak sahiplenme, sadece algı ve yönelim aracılığıyla ve onları takiben meydana gelebilir. Son olarak, sahiplenmenin, insanda ve onun nesnelerinde yol açtığı değişiklikler yoluyla ileriki algıyı ve yönelimi etkilediği dahi söylenebilir. Bu üç süreç içerisinden en önemlisi sahiplenmedir ve Marx'ın sonraki çalışmalarında algı ve yönelim tümüyle sahiplenme adı altında toplanmıştır.

Marx "duyulardan elde edilen algı (...) bütün bilimlerin temeli olmalıdır " diyor. Bunun Marksizm bilimini de içerdiğini pekâlâ varsayabiliriz.[244] Ancak Marx bu konuyla ilgili düşüncelerini geliştirmekle pek ilgilenmedi. Elbette beş duyu ve yine "duyular" olarak ifade ettiği insanın diğer güçleri arasında farklar olduğunu kavramıştı. Marx'ın duyuları "fiziksel" ve "akli" (ya da "pratik") olarak nasıl ayırdığını ve zaman zaman da özel olarak "beş duyudan" bahsettiğini gördük.[245] Ama tartışmalarına konu olan kimi duyuların nasıl olup da zorunlu olarak diğerlerine dayandığını ya da hangi diğer alanlarda ayrıştıklarını açıklamayı hiçbir zaman dert edinmedi. Bir algı kuramının normalde cevapladığı sorular hiçbir zaman sorulmadı.

Sonuçta, Marx'ın asla bir algı kuramı olmadığını ama onun yerine daha geniş, birçok şeyin yanında beş duyuyu ve bu beş duyunun içeriklerini de kapsayan, insanın doğayla ilişkisine dair bir kuramı olduğunu söylemeye daha yatkınım. Bir seferinde Marx, kişisel güçleri İlişkilerle eşit görecek kadar ileri gider: "Kişisel güçlerin (İlişkilerin) [Alm. "*personlichen Machte* (*Verhaltnisse*)"] (...) dönüşümü (...) " şeklinde bir ifade kullanır.[246] Bu eşitliğe göre, duyular ya da güçler olarak görülen şeyler, insanın doğayı öğrendiği ve onlar aracılığıyla doğayla etkileşime geçtiği birbirine denk araçlar olarak kabul edilir. Görme, duyma, koku alma, tat alma, dokunma, bilme, karar verme, cinsellik, düşünme, hissetme, farkındalık, arzu, üreme, aşk ve iradenin her biri, eğer onlar dolayısıyla bir şey görmeseydik, duymasaydık, koku almasaydık vs.,

bizim için bilinmez olarak kalacak varlıkların belli yönlerinin farkına varmamızı sağlarlar. Bunların hepsi, (içsel bir ilişki ile birbirine bağlanmış) birey ve onun nesnesi arasındaki karşılıklı etkiyi taşıyan ve hem bireyi hem de onun nesnesini az ya da çok dönüştüren birer “vasıtadır.”

Marx’taki “algı” kavramının, beş duyuya yoğunlaşmasına rağmen, bireyin doğayla temasının tümünü kapsadığı söylenebilir. Böyle bir algıyı, (Lenin gibi) gerçek dünyanın insanın aklındaki yansıması ya da (Sartre gibi) insanın dünyanın bilincine varması olarak nitelendirmek, bu nitelemelerden birinin diğer nitelemeye olanak verme derecesine bağlı olarak aynı derecede doğrudur (ya da aynı derecede yanlıştır). Yani, bir etkileşimin farklı yönlerine vurgu yapmaya yarayan bir araç olarak alınırsa, her iki niteleme de doğrudur. Ama bir etkileşimin bütün yönlerine dair bir yargı olarak alınırsa, her ikisi de yanlıştır.[247]

Bir önceki bölümde Marx’ın bilimle ilgili görüşlerine dair tartışma, algı aracılığıyla öğrenebileceklerimizin oldukça sınırlı olduğunu ortaya koyuyor. Marx’a göre insanın algıları onu ancak dış görünüşlerle (İng. “*appearance*”) temasa sokabilir; oysa ki, bir şeyin özü, onu meydana getiren ana ilişkiler, sadece uzun araştırma ve çalışmalar sonucunda öğrenilebilir. [Marx’ın eleştirdiği bilimde] ise (mümkün olduğu yerlerde) kontrollü deneyler, indirgemecilik, parçalanmış bağların hayali yeniden inşası ve benzerleri, doğrudan algının bulgularını şeylerin “gizli temellerini” ortaya çıkarmak üzere kullanırlar.[248]

Türler dışındaki doğayı algılaması gibi, bir insanın diğer insanlarla ilgili algısı da ona özleri değil, görünümleri öğretir. Algı tek başına insanın özünü derinlemesine inceleyemez. Marx’a göre insan, bir insan olarak kimliğini, öncelikle kendisi için *homo sapiens*’i temsil eden diğer bireylerle karşılaştırarak oluşturur.[249] Tüm dikkati onların yüzeysel özelliklerinin üzerindedir. Oysa ki bu yüzeysel özellikler değişkendir; insanın güçlerinin ve bu güçlerin nesnelerinin gerçekte hangi forma bürüneceğine dair, insanlık tarihindeki sınıfların ve çağların sayısı kadar ihtimal vardır. Yine de,

diyerek ekler Marx, incelenen kişinin dış görünüşü, onun hakkında söylenebilecek her şeyi yansıtıyormuş gibi düşünülmekle kalmaz; izleyiciye, kişinin kendi gerçek özü olarak da görünür.[250] İnsanın potansiyeli; yani, insanın başka dönemlerde ve başka başka koşullar altında ne olabileceği, bu gibi karşılaştırmalarda tamamen bir kenara bırakılır. İşte bu şekilde algımız bizi yanıltır. Algımız, dünyanın göründüğü haliyle sınırlıdır ve Marx için bu, hem düşünüşümüzü hem de eylemlerimizi etkileyen çok ciddi bir kısıtlamadır. Çünkü dünya, büyük ölçüde, göründüğünden daha fazlasıdır.

242 Marx duyulardan "insanın özsel güçleri olarak kendilerini doğrulayan duyular" olarak bahseder. *1844 Elyazmaları, s.* 108

243 Marx, insanların güçleri "nesnelere yönelimleri açısından, o nesnenin sahiplenilmesidir" diyor. A.g.e., s. 106

244 A.g.e., s. 111

245 A.g.e., s. 108; *Kapital* I, s. 457. Marx'ın insanın "beş ve daha fazla" duyusundan bahsettiği yerler için bakınız a.g.e., s. 85

246 *Alman İdeolojisi*, s. 74

247 Marx'ın algıya, gözlemcinin ve bir o kadar da gözlemlenen şeyin bakış açısından yaklaşımı, komünizmde duyularla ilgili söylediklerinde belirgin olarak görülür: Duyular "şey için kendilerini şeye bağlarlar ama şeyin kendisi hem kendi içinde hem de insanla ilişkisi içinde nesnel bir insani ilişkidir." *1844 Elyazmaları, s. 107*

248 Marx'ın çalışması açısından bu ayrımın önemi şu sözünden görülebilir: "Artık değer ve artık değer oranı, görece olarak görünmeyen ve bilinmeyen bir özdür; bu nedenle araştırılmaları gerekir. Kâr oranı ve dolayısıyla da artık değerin kâr formunda görünümü ise, olgunun yüzeyinde kendisini zaten gösterir." *Kapital* III, s.43

249 *Kapital*, I, s. 52

250 Elbette benim kendi "özüm" ve başka birinin "dış görünüşü" ya da benim kişisel olarak derinden arzu ettiğim, sevdiğim, korktuğum ile diğer insanların dış görünümlerini ve davranışlarını nasıl gördüğüm arasında Marx'ın farkında olduğu ama elinden bir şeyin gelmediği ayrımlar vardır. "Karşılıklı etki" konusunda yaptığımız daha önceki tartışmaya dayanarak şunu söyleyebilirim: Marx'ın diğer insanların güdülerini ve isteklerini anlamak için kullandığı model, muhtemelen kendi güdüleri ve istekleri konusunda kişinin ne anladığı idi. Bu algısında kişinin kendini anlamlandırışıyla birleştirdiği dış görünüşü ve eylemleri, kendisinin aynası olarak iş görmüştür. Marx'ın "görünüş" terimini kullanışının, başkalarına atfettiğimiz güdü ve arzuların, kişilerin görünümünün bir parçası olarak nasıl ele alınacağını anlamak maksadıyla "anlam" teriminin sıra dışı kullanımıyla ilintilendirildiğinin farkına varmak önemlidir.

11

SAHİPLENME

İnsan doğayla ilişki içindeyken algı ve yönelimin yanında ortaya çıkan üçüncü süreç sahiplenmedir. En genel anlamıyla "kişinin bir şeyi kendine mal etmesi" demek olan sahiplenme, o şeyi yapıcı bir tarzda kullanma, kendinden bir şeyler katarak inşa etmeyi ima eder. Bu fiilin öznesi ise, doğrudan belirtilmiş olsa da olmasa da insanın özsel güçleridir. Marx'a göre birey, algıladığı doğayı sahiplenir; duyuları ve ileriki yönelimleri üzerinde yaratacağı bütün etkileriyle onu bir şekilde kendisinin bir parçası yaparak, ona yönelir. Gün batımını kavramak için, onun resmini yapmak, onun hakkında yazmak ya da şarkı bestelemek zorunda değiliz. Gün batımını sadece tecrübe ederek kendimize katarız. Gördüğümüz renk ve formlar, gözlerimizi bir güzelliğe açma hissi ve böyle bir olayın ardından duygusallaşmamız; bunların hepsi sahiplendiğimiz bu yeni olayın işaretleridir. Gün batımını resimlemek, onu öyküleştirmek ya da bestelemek, sahiplenmenin çok daha yüksek derecelerine ulaşmaktır; böylece bu olay çok daha fazla bizim bir parçamız olur.

Eğer sahiplenme deneyimimiz önemli bir deneyimse, güzellik yargımızı öyle bir seviyeye yükseltir ki, bu sefer tüm doğaya başka bir gözle bakmaya başlarız. Daha önce dikkatimizi çekmeyen renk, ışık ve biçim nüansları, dikkatimizi çeken çarpıcı nesnelere dönüşmüştür. Kimi şeyler yeni ve daha geniş anlamlar kazandığı için, içimizdeki hangi ateşin canlandığına bağlı olarak, yönelimimiz

de bundan etkilenir. Sahiplendiğimiz varlıkla ilgili düşünce ve eylemlerimiz de buna göre çeşitlenecektir. Gündelik deneyimlerimizin sadece yanından geçebileceği uç bir örnek olsa da, gün batımını sahiplenmek, Marksizmde "sahiplenmenin" en iyi anlaşılabileceği modeldir.[251]

Gün batımını sahiplenme örneği, türsel görme gücünden türetilmiştir. Her bir güç, ayrı bir duyu olarak, doğayla temasta bulunmak için kendine özgü olanaklara sahiptir. Marksizmde ise her bir gücün ayırt edici bir sahiplenme tarzı vardır. İnsanın nesneleri sahiplenmesiyle ilgili Marx şöyle söylüyor:

> *(...) [nesnelerin bireyler tarafından] nasıl sahiplenileceği, bu nesnelerin ve ona denk gelen özsel gücün doğasına bağlıdır; bu ilişkinin kesinliği [İng. "determinatedness", Alm. "Bestimmtheit"] [gücün] özgül, gerçek olumlama tarzını şekillendirir. Gözün gördüğü nesne, kulağın duyduğu aynı nesne değildir.*[252]

Marx, Hegel'in yabancılaşmanın anlamıyla ilgili görüşünden, bu kavramın Hegel tarafından "sahiplenilmesi" olarak söz eder.[253] Son derece tuhaf olsa da, öyle görünüyor ki içgörüler, Marx'ın düşüncenin gücü dediği şey aracılığıyla sahiplenilebilen varlıklar arasındadır. Marx'ın sisteminin içinde değerlendirecek olursak, Hegel'in düşünce gücü bir içgörüyü sahiplenir; bir içgörüyü, onun hakkında düşündüğü unsurlarla inşa eder. Benzer şekilde diğer güçler de kendi nesnelliklerini başka tür nesnelerde bulurlar.

Herhangi bir nesnenin bir güç için var olduğu özel tarz, bu gücün onun aracılığıyla doyuma ulaştığı özel tarzdır.[254] Bu nedenle sadece kilise müziği var ise, işitme gücü sadece kilisedeki müzikle doyuma ulaşır. Ya da, çoğunluğunu rahibe ve fahişelerin oluşturduğu bir toplumda yaşayan biri için genelevde zina yapmak, cinsel gücün doyuma ulaştığı tek ve özel tarz olur.

İnsanın özsel güçlerinin her birinin çok sayıda gerçekleşme olasılığı ve dolayısıyla da sahiplenme nesnesi vardır. Aynı biçimde, bu güçlerin tarih boyunca gelişimleri sırasında alabilecekleri çok sayıda potansiyel form vardır. Marx, "insan gözünün, insana ait olmayan basit bir gözden; insan kulağının basit bir kulaktan farklı

bir yoldan doyuma ulaşacağı açıktır" diyor.[255] Bir mücevhere baktığında onun sadece parasal değerini görmek, içsel güzelliğini görmekten başka bir sahiplenme düzenidir. Yine, bir yiyeceğe aç bir hayvan gibi saldırmak, çatal ve bıçak kullanarak ve her bir lokmanın tadına vararak yemek yemekten farklı bir haz verir. Sahiplenmenin form ve seviyesi ile ilgili nesnenin durumu arasında Marx'ın gördüğü yakın uyum, şu iddiasında açığa çıkıyor:

> *Müzikten anlamayan bir kulak için müziğin en güzelinin hiçbir anlamı yoktur, müzik onun nesnesi değildir; çünkü sadece benim özsel güçlerimden birinin doğrulanması durumunda [bir şey] nesnem olabilir ve bu nedenle de sadece benim özsel gücüm onun için öznel bir güç olarak bulunuyorsa [o şey] benim nesnem olabilir; çünkü bir nesnenin bende yarattığı duygu, duyularımla sınırlıdır.*[256]

İnsanın güçlerinin işleyişine dair somut örnekler sunmam için onları ayrı ayrı ele almam gerekti. Ancak bu güçler, gerçek hayatta birbirleriyle bağlantılı oldukları için bir grup oluştururlar ya da bazen hep birlikte işlerler. İnsan, temasta bulunduğu nesnelerin her birine çok sayıda bağ ile bağlıdır. Örneğin, bireye görme gücü ile bağlı olduğu söylenen gün batımı, ona aynı zamanda hissetme, düşünme ve sevgi (onu hisseder, onu düşünür, onu sever) güçleri aracılığıyla da bağlı olabilir. Sonuçta da, gün batımı bu güçlerin hepsini etkiler.

Dahası, bir güç çoğu zaman bir diğerine tepki gösterir ve böylece tepki gösterdiği gücün yeni kazanımlar elde etmesine olanak verir. Bir kadını sevmek, sevenin onu ve onunla ilgili her şeyi eskisinden daha farklı göreceği ve duyacağı anlamına gelir; tıpkı, gün batımındaki geniş renk yelpazesini görmenin genel olarak dünyayı hissetme ve onun farkına varma yeteneğimizi artırdığı gibi. İnsan ve doğa arasında Marx'ın varsaydığı ilişkilerin sayısı ve çok yönlülüğü, herhangi bir güç yetkinliğe ulaşma yolunda gelişirken diğerlerinin sabit kalmayacağının garantisidir. Bir kural olarak, insanın sahiplenme yetileri hep birlikte "ileri" hareket ederler. Bu nedenle, bir kişinin doğal güçleri türsel güçleriyle aynı düzeye erişecek derecede gelişme eğilimdedir. Kültürlü bir insanın yemek yemesi kadar bakışları da kültürünü ele vermez mi? Komünizm zamanında,

insanın güçleri arasındaki bu karşılıklı bağımlılık o kadar ilerleyecektir ki, Marx “İnsan, kendi özünün tümünü topyekûn bir biçimde; yani, bütüncül bir insan olarak sahiplenir” diyebilecektir.[257]

İnsanın sahiplenme eylemi, güçleri içinde var olan hedeflere doğru ilerler. Bu ilerleyişin derecesinin ise “tamamen üretim ve insan ilişkilerinin ulaştığı gelişme düzeyine bağlı” olduğu söylenir.[258] İlkel toplumlarda insan, ağaç ve taştan kayık, bıçak ve çadır yapmak için doğada hazır olarak bulunan üretim araçlarını sahiplendi ve onları yaşamını sürdürmek için kullandı. Görece az sayıda madde verimsiz bir şekilde sahiplenildiği için, bu faaliyetlerde kullanılan güçlerin sadece düşük bir doyum düzeyine ulaştıkları söylenebilir. Bu durum kendisini, ilkel insanların gereksinimlerinin en düşük seviyede olmasında gösterir.[259] Ancak, üretim sürecinin giderek ilerlediği her yerde meydana geldiği gibi, yeni ve kökten farklı nesnelerin ortaya çıkmasıyla birlikte insanın güçleri, kendilerini daha önce olanaklı olmayan yollardan gerçekleştirebildiler. “Alışılmadık” nesnelerde kendilerini gösteren güçler, güç olarak dönüştürülmüş olurlar. Marx’ın “Beş duyunun biçimlenişi, başlangıcından bugüne tüm dünya tarihinin işidir” derken iletmek istediği anlam budur.[260]

Marx’ın zamanında (Marx’ın bu dönemi bizim yaşadığımız zamanı kapsayacak şekilde genişleteceğini düşünebiliriz) sahiplenmenin, yaratıcı niteliğini yitirdiği sanılır. Zira insanın güçlerinin zenginleştirilmesine yol açacağı yerde kapitalist sahiplenme, Marx’ın ifadesiyle “sadece elinde bulundurma, mülk edinme anlamında doğrudan, tek yönlü bir doyum” haline geldi.[261]

Böyle bir sahiplenme, başka şeylerin yanında, insanlığın geldiği durumu da yansıtır. Bu durum Marx’ın “insanın hiçbir insani gereksinimi olmadığı” ve paranın kapitalizmde üretilen tek “gerçek gereksinim” olduğu iddialarında görülebilir.[262] İnsanlar artık görmek, işitmek, sevmek ve düşünmek için değil, sadece görülene, işitilene, sevilene ve düşünülene sahip olma yönünde dürtüler hisseder. Açgözlülük, mevki, kullanma hakkı ve suiistimal uğruna

gereken her şeyi mülk edinme (İng. “*ownership*”), insanların güçlerinin gelişiminin bu aşamasında bu güçlerin tek yeterli ifadesi olmuştur. Marx’a göre sahip olma arzusu, insan doğasının değil, tarihsel olarak koşullanmış insan doğasının bir özelliğidir. Kişinin temasta bulunduğu her şeye sahip olma arzusu, kapitalizme özgü bir üründür. İstisnalar olduğunu, kimi bireylerin ve insanların kimi güçlerinin bu kalıplara uymadığını söylemeye gerek duymuyorum bile. Unutmamak gerekir ki Marx insanın güçlerini en küçük ortak paydada betimler. Ve genel konuşacak olursak en küçük ortak payda olan “sahip olma” gücü, (sınıfsal farklılıklar için yapılacak zorunlu düzeltmelerle birlikte) kapitalist dönemdeki bütün insanlar için az ya da çok geçerlidir.[263]

Kapitalizm, insanın güçlerinin sahiplenme özelliğinin “düşük bir noktası” ise, komünizm de “yüksek bir noktasıdır.” Paranın kapitalist toplumda oynadığı rolü, paranın olmadığı bir toplumla karşılaştırırken Marx şöyle diyor:

> *İnsanın bir insan; dünya ile olan İlişkisinin de insani bir ilişki olduğunu düşünelim. Bu durumda aşkı aşk ile mübadele edersiniz; güveni güven ile. Sanattan hoşlanmak istiyorsanız, sanatsal açıdan yetiştirilmiş biri olmalısınız; insanlar üzerinde etkiye sahip olmak istiyorsanız, diğer insanları teşvik edici ve cesaret verici bir insan olmalısınız. İnsanlarla ve doğayla kurduğunuz ilişkilerin her biri, arzuladığınız nesneye, kendi gerçek yaşantınıza uygun özel bir ifade olmalı.*[264]

Sadece komünizmde var olan bu durum için Marx, “insanın özünün kendisi için ve kendisi tarafından gerçek sahiplenilişi (Alm. “*men-schlichen Wesens*”)” diyor. “Gerçek”tir, çünkü bu sahiplenme yaşamın içinde gerçekleşir ve nesneleri içerir; “insan”dır, çünkü bu sahiplenme insanın potansiyellerinin nihai kazanımlarını temsil eder.[265] Marx “insanın nesnesi”, “insanın faaliyetleri”, “insanın özü” derken zamansal gönderme neredeyse her zaman komünist topluma yapılır.

Komünizm, insanın “türsel güçlerini kendi dışına taşıdığı” bir dönem olarak ortaya çıkar.[266] İnsanın potansiyellerini biriktirdiği devasa ambar sonunda boşalmıştır. O zamana kadar bu güçlerin büyük bölümü insanın içinde gizli kalır; yani, bu güçler sadece

kısmen ve yalan yanlış doyurulur. Marx'a göre sadece komünizmde, "insanın öznel duyarlılığının zenginliği (müzik için bir kulak, biçimsel güzellik için bir göz - kısaca, insani doyum için yetkin duyular, insanın özsel güçleri olarak kendilerini doğrulayan duyular) ya geliştirilir ya da baştan yaratılır."[267] Komünizm eksiksiz, kişisel sahiplenmenin zamanıdır.

251 Filozof Martin Buber bu tarz bir sahiplenmeye sanat içerisinden örnekler verir: "Ressam, bütün duyularını kullanarak resim yapar. Görme gücü, halihazırda bir resimdir; zira gördüğü bir şey, sadece fiziksel görme gücünün algıladığı şey değil; iki boyuttan birden yoğunlaştırılmış görüşünün ürettiği bir şeydir. Dahası bu üretim daha sonra gerçekleşmez; görme gücünde mevcuttur. Duyuşu, koku alışı bile halihazırda resimdir, çünkü bunlar şeyin çarpıcılığını zenginleştirirler; ressamı sadece hislendirmez, aynı zamanda uyarırlar da. Aynı şekilde, şair de şiiri bütün duyularıyla üretir. Algısının kendisi, algılanan şeyin şiirin malzemesine anında dönüştürülmesi demektir." Martin Buber, "Productivity and Existence", içinde *Identity and Anxiety*, Maurice R. Stein (drl.) (Glencoe, 1960), s.631

252 *1844 Elyazmaları, s.* 107-108

253 A.g.e., s. 150

254 A.g.e., s. 136. Bu cümledeki "güç", "his" (*Empfindung*), "tutku" (*Leidenschaften*) vs. yerine kullanılmıştır. Ancak, takip eden tartışmanın insanın güçleri için de geçerli olduğu açıktır.

255 A.g.e., s. 107. Bakınız a.g.e., s. 108-109

256 A.g.e., s. 108

257 A.g.e., s. 106. Başka bir yerde Marx şöyle söylüyor: "Diğer tutkulardan ayrı olarak bir tutkunun doyurulabileceğini ya da bütün olarak bireyi doyurmadan sadece bir tutkunun doyurulabileceğini (...) varsaymak saçmadır." *Alman İdeolojisi*, *Werke*, III, s. 245

258 *Alman İdeolojisi*, s. 155

259 *Grundrisse*, s. 506

260 *1844 Elyazmaları, s.* 108

261 A.g.e.,s. 105-106

262 A.g.e., s. 117; a.g.e., s. 116

263 Benzer bir analiz, Marx'ın "kıskanmanın gücü" dediği şey için de geçerlidir. "Kaba komünizm"den bahsederken Marx, kendisini önceleyen sosyalizmin "zenginleri soyma" ekolünü resmederken; "açgözlülük, kendisini bir güç olarak kuran genel kıskançlık içerisine saklanarak, kendisini yeniden inşa eder ve sadece başka bir yoldan kendisini doyurmuş olur" diyor. A.g.e., s. 100. Burada da insanın güçleri ya da bu güçlerin bir parçası en küçük ortak paydaya indirgenmiştir.

264 A.g.e., s. 141

265 A.g.e., s. 102

266 A.g.e., s. 151

267 A.g.e., s. 108

12

KANIT OLARAK DOĞA

Komünizmde insani olduğu söylenen tek şey sahiplenme için kullanılan güçler değil, aynı zamanda sahiplenilen nesnelerdir. Şu ana kadar, ana meselemiz özne olan insan ve onun güçleri idi. Ancak bu güçlerin zorunlu dışa vurumu olarak insanın nesnelerine de aynı derecede ilgi gösterilmelidir. Marx'a göre, "Komünizm bütün insani duyu ve özelliklerin eksiksiz özgürleşmesidir, ama böyle bir özgürleşmeyi olanaklı kılan, bu duyu ve özelliklerin öznel ve nesnel olarak insani hale gelmesidir."[268] Duyu ve özellikler öznel olarak insani olmuştur; zira insanın güç ve gereksinimleri bütün potansiyeline ulaşmıştır. Ayrıca, insanın nesneleri bu kazanımın işaretleri oldukları için, bunlar "nesnel" olarak da insani olmuşlardır. Bu gibi nesneler, Marx'ın, insanın komünizmde sahipleneceğini söylediği "insani özü" oluştururlar.[269] Kendi sözlerine yer verecek olursak: "Göz, bir insan gözü olmuştur; tıpkı nesnesinin toplumsal, insani bir nesne olduğu gibi - insan için insandan kaynaklanan bir nesne."[270]

Komünist insanın* güçleri o kadar kapsamlı hale gelmiştir ki, doyuma ulaşmak için, bütün doğanın, sahiplenebileceği bir düzeye getirilmesini ister. Böyle olunca bu dönemde, dünyanın tamamından "insanın özsel güçlerinin dünyası - insanın gerçekliği (...)" olarak söz edilir. "Bütün nesneler onun için, kendisinin nesneleşmesi;

kendi bireyselliğini doğrulayıp gerçekleştiren nesneler haline gelir."[271]

İnsanın güçleri, sadece komünizmde değil, bütün tarih boyunca bu güçlerin nesnelerinde gözlemlenebilir. Her bir dönemde bu nesneler, insanın onları sahiplenmeden önce ne olduğunun ve aynı zamanda sahiplendikten sonra neye dönüştüğünün sırlarını açığa çıkaran "işaretler" taşırlar. Herhangi bir güç için bir nesnenin var olduğu özel tarz, genelde bu gücün kendini gerçekleştirdiği tarzdır. İnsan sadece, güçlerinin kendilerini gerçekleştirdiği bu tarzın izin verdiği yollar sayesinde bir nesneyi sahiplenebilir; bu tarzın her bir niteliği sınırlayıcı bir koşul olarak iş görür. İnsanoğlu, 14. yüzyılın oldukça geleneksel resimlerinde empresyonist sanatı göremez; sadece rahibe ve fahişelerin bulunduğu bir toplumda gerçek aşkı tadamaz; cebir icat olmadan onu düşünemez. İnsanın güçlerinin gelişiminin her bir aşamasında, bu güçlerin ifadelerini bulmaya çalıştıkları nesneler de verili olacaktır. Bu nedenle bu nesnelerin kendilerinden, insani güçlerin durumunu ve insanın onları sahiplenme düzeyini çıkarsamada bulunabiliriz.

Her bir kuşak ve sınıfın sahiplenme eyleminin ne kadar nitelikli olduğunu daha net gösteren şey, elde edilen sonuçların yanında, form, şekil, sayı, ve benzerlerindeki değişimlerdir. Zira sadece insan o zaman ve mekânda olduğu haliyle bu şeyleri, bu nesnelerle ve bu yoldan yapmış olabilir. Çoğu güç, kendini gerçekleştirme esnasında sayılamayacak kadar çok nesneyi biçimlendirir ve dönüştürürken, doğaya yeni bir şey katar. Bireyin bu nesnelerle ilişkisi, güçlerinin o anki durumunu yansıtan bir tarzda olur. 14. yüzyılın geleneksel dini tabloları, hem insanın o dönemdeki yeteneklerinin çarpıcı bir ispatıdır hem de bu yeteneklerin daha fazla gelişmesinin önündeki sınırların belirlenmesine yarar. Yemek ve içmek gibi bazı güçler gerçekleşirken, doğanın bir kısmını ortadan kaldırırlar ama burada bile geride bıraktıkları boşluk, devrede olan güçlerin niteliği hakkında bir şeyler söyler.

Yaşamın bütün alanları, insanın özsel güçlerinin nesnelleşmesi için fırsat ve malzeme sunar. Üretim, din, siyaset, sanat, edebiyat,

aile, devlet, hukuk, ahlak ve bilimin her birine bu açıdan bakılabilir. Gözlemlenebilir bütün formları içerisinde bu alanlar, olgunlaşmalarının vardığı o anki düzeyde insanın güçleri arasındaki etkileşimi ve o zaman var olan doğa nesnelerini bünyesinde toplarlar. İnsan her zaman fabrikalar, para, aletler, giysiler, barınma türleri, yiyecekler, ilahlar, duacılar, ahlak kuralları, kurallar, yasalar, sanat, edebiyat, felsefi düşünceler, bilimsel hipotezler ve aile hayatının formları ile kuşatılmıştır. Bunlar, insanın o an olduğu şeye uygundur ve insan onları hiç durmadan dönüştüğü yeni insana uydurmaya çalışır. Böylelikle bütün tarihsel dönemlerde doğa bize insanın ne istediğinin, neye gücünün yettiğinin ve neyle tatmin olduğunun kanıtlarını sunar.

Maddi üretim, bu işin zorunlu özelliğinden ve ona ayrılan zamandan dolayı, bireylerin güçlerinin en fazla görünür olduğu alandır. Marx'a göre "Emeğin amacı (...) insanın türsel yaşamının nesnelleşmesidir; zira (bilincinde olduğu gibi) kendisinin sadece zihinsel olarak değil, aynı zamanda gerçeklikte fiili olarak da ikizini üretir."[272] Özsel güçlerinin çalışması anlamında insanın türsel yaşamının, kullanılan çeşitli üretim tarzları ve üretilen ürünler aracılığıyla üretimde görünür hale geldiği söylenir. Marx'ın kendine özgü terminolojisi içinde her ikisine de, insanın gerçek yaşamda kendi "ikizini üretmesi" [İng. "*duplication*"] deniyor. Burada ikizlenen insanın dış görünümü (onun olgusal [İng. "*phenomenal*"] benliği) değil, ancak onun güçleridir (onun özsel benliğidir). İnsanın neyi nasıl ürettiği, onun "kim" olduğunun ve "neye" dönüştüğünün kesin belirtileri olarak alınır. Bu açıdan Marx, insanın ürünleri kadar araçları anlamına da gelen sanayiden bahsederken "insanın özsel güçlerinin genel açığa vurumudur" ve sanayi tarihinden bahsederken de "insanın özsel güçlerinin açık kitabı; insan psikolojisinin yönelimlerinin açığa çıkışıdır" diyor.[273] Yine bunun gibi ifadeler yakın bir ilişkiyi değil, içsel bir ilişkiyi işaret ediyor.

Sanayi ve insanın güçlerini aynı İlişkinin iki yüzü olarak görürsek, birindeki bir değişim her zaman diğerindeki değişimi yansıtır. Marx'a göre üretici güçlerin, yani sanayinin tarihi, aynı

zamanda “bireylerin kendi güçlerinin gelişiminin tarihidir.”[274] Sanayileşme ve insanın güçleri aynı tarihe sahiplerdir, çünkü Marx’ın ele alışında ikisi “özdeştir”; birini betimleyen kavramlar diğerinin anlamını da aynı biçimde aktarır. Bu sayede Marx kapitalist sanayinin sosyalist bir tarzda sahiplenilmesiyle ilgili “bu güçlerin sahiplenilmesi, üretimin maddi araçlarına karşılık gelen bireysel yeteneklerin gelişiminden başka bir şey değildir” iddiasında bulunabilir.[275]

Marx için, gelişmiş kapitalizmde üretim araçları, kapitalist sahiplenmenin birer sonucu olsalar da, insanlığın komünizme doğru ilerleyişine başlayabileceği nesnelerdir aynı zamanda. Ancak bu üretim araçlarını sosyalist bir tarzda sahiplenmek, mülkiyet haklarının devrinden daha fazlasını içerir. İlk olarak bu araçların, eksiksiz insan olma sürecindeki güçleri yansıtacak bir tarz ve ölçekte hakimiyet altına alınması, kullanılması ve değerlendirilmesi gerekir. Ayrıca komünizmde sahiplenme kişiliğin bütününü ilgilendirdiği için, “üretim araçlarının bütününü sahiplenmek bu nedenle bireylerin yeteneklerinin bütününü geliştirmek demektir” diyerek sözlerine devam eder Marx.[276] Doğada meydana gelen gelişmeler burada, her yerde olduğu gibi, insanın özelliklerindeki eşdeğer bir dönüşüme karşılık gelir.

268 *1844 Elyazmaları, s.* 108

269 A.g.e., s. 102

270 A.g.e., s. 106-107

* Orijinal metinde, “communist human” olarak geçen ifade çeviri boyunca “komünist insan” olarak kullanılmıştır. Ancak “komünist insan” kavramı kitapta güncel siyasal bağlamında değil “komünizmde insan” anlamında kullanılmıştır. *–ed.*

271 A.g.e., s. 107

272 A.g.e., s. 76

273 A.g.e., s. 110, 109

274 *Alman İdeolojisi*, s.72. Burada *Kraft* kelimesini güç olarak çevirdim (İng. “*power*” yerine “*force*” olarak); zira bu çeviri, II. kısımdaki kavram tercihimle daha uyumlu.

275 A.g.e., s. 66. Burada da *Kraft* kelimesini güç olarak çevirdim (İng “*power*” yerine “*force*”).

276 A.g.e.

13

ETKİNLİK,
ÇALIŞMA, YARATICILIK

İnsanın etkinliği, nesneleri kendine mal ettiği başlıca araçtır. Daha önce gördük ki, algı, insanın doğayla doğrudan temasıdır; yönelim, bu teması nasıl anladığıdır; sahiplenme ise (kabaca) doğayı nasıl kullandığıdır. Ancak sahiplenmenin birçok farklı biçimi, insanın güçleriyle doğayı bir araya getirmek için kimi "dolayımlara" gerek duyar. Görece az sayıdaki sahiplenme eylemi, daha önce bahsettiğimiz gün batımını izlemek örneği gibi durağandır. Sahiplenme genelde insanlardan daha etkin bir rol talep eder. Marx için etkinlik, işte *bu* etkin roldür; insan, bedeniyle olduğu kadar aklıyla da doğayla etkileşime geçendir. Böylece etkinlik, insanın güçlerinin gerçek dünyadaki fiili hareketi; bu güçleri doğada nesnelleştirmenin etkin süreci olur.

Şu ana kadar sunulan durağan gidiş, insanın etkinliğinde canlanmaya başlar. Oyuncular, dekor ve senaryonun çoğu gözümüzün önündeydi, ama şimdiye kadar oyun ortalarda görünmüyordu. İşte şimdi değişim ve gelişim oluşmaya ve devreye girmeye başlar. Yaşamının bütün alanlarında insanı oluşturan şey onun etkinliğidir ve Marx'a göre sanayi ve sahiplenmenin yanında, bu etkinliğin formu da bütün dönemlerde insanın özsel güçlerinin durumunun belirtisidir.

Sanayinin doğadaki bütün diğer nesneler üzerinde baskın olması gibi, Marx da sanayideki etkinliğe diğer etkinlik biçimleri karşısında aynı nedenlerden ötürü öncelik verir. Şöyle der:

> *En basit ve temel unsurlarına ayrılan emek süreci; kullanım değeri üretimini amaçlayan insan eylemidir, doğa ürünlerine insani gereksinimler için el konulmasıdır. İnsan ve doğa arasındaki madde alışverişini etkilemenin zorunlu koşuludur; doğanın insanın var olması için dayattığı ebedi koşuldur ve bu nedenle de insanın varlığının bütün toplumsal biçimlerinden bağımsızdır, yahut bütün bu biçimler için ortaktır.*[277]

Yaşamın maddi gerekliliklerini sağlamaya adanmış etkinlik, yaşamın diğer alanlarındaki etkinliklerden daha gerekli, daha zahmetli ve zaman alıcıdır. Öte yandan, Marx'ın, dikkatinin çoğunu üretken yaşama yönelttiği geç dönem yazılarında "etkinlik" (İng. "*activity*") özelleşmiş bir terim olan "çalışma" (İng. "*work*") ile yer değiştirir.

Kapital'in birinci cildinin İngilizce basımındaki notlardan ikisinde Engels, Marx'ın vermek istediği, üretim sürecindeki bilinçli, amaçlı etkinlik anlamını en açık şekilde yansıtan terim olarak "çalışmayı" seçip ayırır. Engels, "Kullanım değeri üreten ve niteliksel sayılan emek *Çalışma*dır ve bu haliyle Emekten ayrılır; değer üreten ve niceliksel sayılan ise *Emek*tir ve bu haliyle Çalışmadan ayrılır" diyor[278] (Almanca'daki "*Arbeit*" terimi çalışmak ve emek anlamlarının her ikisini de içerir). Ben ise burada "değer" ürettiği söylenen "emek" ile değil, sadece Engels'in kullanım değeri ürettiğini söylediği "çalışma" ile ilgileniyorum. Herhangi bir ürünün kullanım değeri, esas itibariyle, üretildiği amaca hizmet edebilme yetisidir.[279] Bu açıdan kullanım değerleri yaşamın bütün alanlarında; aslında insanın amaçlarına uyması için nesnelere biçim verdiği her yerde bulunabilir. Anayasalar, din, dogmalar ve çocukça itaat, ayakkabılar kadar kullanım değeri içerir. Bu nedenle Marx "Din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat, vs.'nin hepsi özgül üretim tarzlarından başka bir şey değildir" diyebilmektedir.[280] Organik bir bütünün bileşenleri olarak din, aile, devlet vs., genelde maddi üretimle ilişkili bir biçimde işledikleri

zaman, yani kullanım değeri ürettiklerinde, yine genelde maddi üretime özgü görülen bir adla adlandırılabiliyorlar. Hayatın, kullanım değeri üreten herhangi bir alanındaki etkinlik, en geniş anlamında kullanacak olursak, "çalışma"dır ama unutmamak gerekir ki bu anlamıyla çalışma da bir "etkinliktir."

Üretken etkinlik ya da maddi nesnelerin kullanım değerini yaratan çalışmanın, insanın özsel güçleriyle üç yoldan ilişkili olduğu görülür. [Çalışma] ilk olarak, insanın bileşik güçlerinin etkinliğinin önde gelen örneğidir. İnsanın yaptığı her şey, olasıdır ki güçlerinin birçoğunu, hem de doğayla verili bir ilişki dâhilinde içerir. Bir binanın çevresinde yürürken örneğin, gözlerimiz, kulaklarımız ve burnumuz, her biri kendi halinde olmak üzere, çok sayıda nesneyle temasa geçer. Ancak, üretken etkinlik esnasında insanın bütün güçleri, az ya da çok bu etkinliğe karışırlar. Marx'a göre, insanın maddi yaşamını doyurabilmek için "nesnelerin işleyişi", planlama, ustalıklı bir çalışma ve yoğunlaşma gerektirir. Üretime başlamadan önce ne istediğimize dair bir fikrimizin olması, onu nasıl yapacağımızı bilmemiz ve üretimine yoğunlaşmamız gereklidir. Üretici etkinlik dışında başka hiçbir etkinlik bu kadar çok şey talep etmez.[281]

Marx insanın bileşik güçlerinin etkinliğinin öne çıkan örneği olarak üretici etkinliği, "türlerin yaşamı", insanın "yaşam etkinliği" olarak adlandırır.[282] Marx başlıca bu anlamıyla çalışmadan bir gereksinim olarak bahseder; başka bir yerde, komünizmde bile "normal bir miktar çalışma[ya]" gereksinim duyulacağını ekler.[283] Çalışma, bütün toplumlardaki insanlarda ortaktır ve bütün insanların güçlerinin bir gereksinimidir; zira insanın güçlerinin bileşik doyumu için gerekli en doğrudan araçtır.

Dahası üretici etkinlik, bireyin güçlerinin doyurulması için yeni olanaklar oluşturulmasında ve doğadaki sınırların genişletilmesinde de bu güçlerle ilişki içindedir. Çalışma doğada meydana gelmek zorundadır; "çalışmanın içinde etkin olabildiği; ondan ve onun aracılığıyla üretebildiği" tek yer dış dünyadır.[284] Gördüğümüz gibi, herhangi bir anda var olduğu haliyle nesneler dünyası, insanın

güçlerinin gerçekleşmesinin gerçek sınırlarını oluşturur. Eğer bu dünya değişmeden kalsaydı, bu güçler de her zaman aynı tarz ve aynı düzeyde kendilerini gerçekleştireceklerdi. Gerçekliğin sürekli dönüşüm geçirmesi nedeniyledir ki, bu gerçekleşmenin "düzey" ve "tarzlarından" bahsedebiliyoruz. "Dünyamızın değişimi de insanın etkinliği nedeniyledir," diyor Marx, "insan etkinliği dünyayı değiştirmeyi hiçbir zaman bırakmaz."[285]

Bu üretken etkinliğin aldığı yön, öncelikli ve temel amaçlarının izi, (kendi özgül yapısı içinde) doğanın bireyde yarattığı ihtiyaçlara kadar sürülebilir. Marx'a göre "doğa ne nesnel olarak ne de öznel olarak insanoğlu için yeterli bir formdadır."[286] Yiyebileceği yiyecekler, kılık kıyafeti ve yaşayacağı barınaklar üretmek için yeterli bir doğa meydana getirirken, insan her zaman doğayı yeniden yoğurur; her bir yenilik, güçlerinin yeni tür ve derecelerde doyum elde etmesini mümkün kılar. Sanayi, insanın gereksinimlerini doyurmak için vardır ama karşılığında yeni gereksinimler üreten yaşam koşulları ortaya çıkarır. Bu ise, sanayiyi daha da geliştirmeyi ve ürünleri çeşitlendirmeyi zorunlu kılar. Marx'ın "insanların gereksinimlerinin kendisi bu gereksinimlerin doyumunun nihai zeminidir (Alm. "*letzten Gründe*")" derken betimlediği işte böyle bir gelişmedir.[287]

Eğer doğa, insanın yeterli bulduğu bir formda olsaydı, o zaman ne olurdu? *Kapital*'in birinci cildinde Marx doğanın gayet cömert, "yeterli" olduğu tropik bölgelerden bahsediyor. Marx, doğanın bu durumunun insanları çocuk halinde bıraktığına değiniyor; bu bölgelerde büyüme yerine durgunluk vardır. Bu örnekte doğa:

> *İnsan için kendi gelişimini doğal bir zorunluluk haline getirmez. Sermayenin anayurdu, gür ve yoğun bitki doğurma gücüne sahip tropik iklim kuşağı değil, ılıman kuşaktır. Toplumsal iş bölümünün doğal temelini oluşturan ve insana doğal çevresindeki doğal değişmelerle, ihtiyaçlarını, yeteneklerini, emek araçlarını ve çalışma tarzlarını çok yönlüleştirmeye teşvik eden, toprağın mutlak verimliliği değil nitel farklılığı, doğal ürünlerinin çeşitliliğidir.*[288]

Böylece, bireyleri zorlayan ve cezbeden ve son tahlilde kendi güçlerini geliştirmelerine olanak tanıyan, bu haliyle doğa değil,

doğadaki çeşitliliktir.[289] Doğa, insan etkinliğinin belirtisi olduğu kadar, bu etkinlikler üzerindeki bir sınır olarak da görülmeye başlandığında, herhangi bir yerin doğal nitelikleri özel bir önem kazanır.

Tropik toplumlardaki gibi yaşamı devam ettiren ve sadece var olan koşulları yeniden üreten çalışma ile, daha ileri giden ve bu koşulları değiştiren çalışma arasındaki bağ, toplumsal iş bölümüdür. Tek tek işçilerin [kendi alanlarında] uzmanlaşmaları, doğanın "yetersiz" olduğu koşullarda insanın temel yaşamsal gereksinimlerini karşılama çabasının bir sonucudur. Ama ardından uzmanlaşma, doğayı dönüştürmek için toplumun genel verimliliğini arttırır. Eğer daha fazlası yapılabiliyorsa, daha fazlası yapılır; yeni gereksinimler üretilir: İlerleme gemisi işte böyle yola çıkar. İnsanın üretici etkinliği iş bölümü ile bir mantık kazanır ki bu mantık onu sonuçta komünist toplumun kapısına kadar götürecektir.[290]

Üretici etkinlik insanın bileşik güçlerinin ifadesinin temel vasıtası ve bu güçlerin gerçekleşmesinin önünde doğanın dayattığı sınırları kaldıran başlıca araç olarak hizmet eder. Bunların yanında, bu güçlerin *güç olarak* gelişmesi üzerindeki ana etki de üretici etkinliktir. Marx şunu sorar: "Nasıl oluyor da çalışma, başka hiçbir şey değil de insan kapasitesinin gelişimi olabiliyor?"[291] İnsanın yeteneklerinin; bu yeteneklerde, tarihte ve her bir bireyde içsel olarak bulunan amaçlar doğrultusunda gelişmesi, öncelikli olarak üretici etkinliğin bir sonucudur. Böyle bir etkinliğe atıfta bulunarak Marx, "Dış dünya üzerinde böyle bir eylemde bulunup dünyayı değiştirerek insan, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyuklamakta olan güçlerini geliştirir ve onları emirlerine uymaya mecbur eder" der.[292] Bu ifadede insanın "doğası" hem güçlerini hem de bu güçlerin kendilerini gösterdikleri nesneleri içeren bir anlam taşır.

Daha önce tarihini özetlediğimiz sahiplenmede olduğu gibi, insanın üretici etkinliğinin kesin niteliği her bir dönem için farklıdır. Bir yazısında Marx üretici etkinliğin insanın güçlerini hem genişlettiğine hem de geliştirdiğine dikkat çekmiştir.[293] Çalışma her

zaman güçlerin tüketimini içerir ama her zaman bu güçleri daha iyiye doğru değiştirmez. Bireyin kendini gerçekleştirme yeteneğinin gerçekten artıp artmadığı o özgül etkinliğin ne olduğuna, nasıl sürdürüldüğüne ve onu çevreleyen bütün koşullara bağlı olacaktır. Örneğin, kapitalist bir sistemde proletaryanın üretici etkinliği, özsel güçlerin (kendi terimimi kullanacak olursam) "gerilemesi" (İng. "*retrogression*") olarak adlandırabileceğimiz şeyin olağanüstü bir örneğidir.

Üretici etkinlik, nihai doyumlarını gerçekleştirmeye yetkin güçleri sadece komünizmde geliştirir. Dahası, sadece komünizmde, güçleri nihai doyumuna ulaştıran böyle bir etkinlik mevcuttur. Marx, komünist toplumda yapılan bütün çalışmanın bireyin "kendi etkinliği" olduğunu; yani, "o dönemde kendim" derken kastedilen şeyi oluşturanın, insanın gerçek güçlerini gerçekleştiren etkinlik olduğunu söyler.[294] Marx, konumlanma noktamızı gelecek olarak alıp geçmişe baktığımızda şunu göreceğimizi açıklar: "Sosyalist bir insan için gelmiş geçmiş bütün dünya tarihi, insanın çalışması aracılığıyla insanın yaratılmasından ibarettir; doğanın insan için geliştirilmesinden [Alm. "*Werden*"] ibarettir."[295] Komünizmin bakış açısından bakıldığında, bütün tarih boyunca insanın ve nesnesinin geçirdiği dönüşümlerin hepsinin insanın üretici etkinliğinin özellikleri tarafından belirlenmiş olduğu görünecektir.

Çalışmanın tarihinin bu kısa taslağı aynı zamanda "çalışmanın" değişen anlamının bir dökümüdür de; her yeni gelişme, bu kavramı daha çok zenginleştirmiştir. İlk olarak, bölüşüm, mübadele ve tüketimle ve bunların ötesinde çalışmanın gerçekleştiği bütün diğer unsurlarla olan içsel ilişkileri aracılığıyla çalışma, bir dönemin niteliğini eksiksiz yansıtır. Bu en genel anlam, bir dönemi değerlendirmek için Marx'ın en aydınlatıcı bulduğu konumlanma noktasıdır. Dil ve gerçeklik arasında olduğunu varsaydığı içsel ilişkiler düşünüldüğünde, bunların hepsi (sadece ara ara iletilse bile) kapsayıcı kavramda (çalışma kavramında) bulunabilir.[296]

Belirtmek gerekir ki, Marx'ın yazılarında "etkinlik", "çalışma" ve "yaratıcılık" arasında net bir ayrım yoktur. Doğa ile etkileşiminde

her bir insan, kişiliğinin bir parçasını, yani güçlerinin ayırt edici katkısını, yaptığı her şeye aktarır. Yaptığı değişiklikler etkin kişinin; kendi niteliklerinin bir kısmını az ya da çok fark edilebilir bir biçimde somutlaştıran kişinin yansımasıdır. Bu ifade etkinliği, çalışmayı ve yaratıcılığı eşit derecede betimler. Bu nedenle, yaşamın herhangi bir alanında kullanım değeri üreten bütün işler yaratıcılık olarak da görülebilir. Hatta Marx "işçinin üretici etkinliğinden" onun "yaratıcı gücü" olarak dahi bahseder.[297] Yaratıcılığın "etkinlik" ve "çalışma" ile eşit tutulması onu küçümsemekten ziyade, bu iki kavramın alışılmamış şekilde genişletilmesini temsil eder. Marx "Milton, *Kayıp Cennet*'i bir ipek böceğinin ipek üretmesiyle aynı nedenden üretir. Bu, doğasının bir etkinliğidir" derken Milton'un yaratıcı gücünü küçümsemez.[298] Milton'un doğasının etkinliği *Kayıp Cennet*'i yazmak kadar yaratıcı bir etkinliktir, der. Aynı şekilde Marx şarkı söylemekten bir "çalışma" ve bir "etkinlik" olarak bahsederken, şarkı söylemenin içerdiği yaratıcılığı reddetmez.[299]

"Yaratıcılık" Marx'ın erken dönem yazılarında sık kullandığı bir terimdir. Bu terimin kullanımı zirvesine 1844'ün daha öncesinde ulaşır. Örneğin, Marx daha bir öğrenciyken yazdığı şiirlerinin birçoğu, insanın yaratıcı dürtülerinin güzellemesi ve insanı zincirlere vuran her şeye karşı isyan çığlığıdır. 1835 gibi erken bir tarihte, Marx liseyi bitirmeden hemen önce, "Bir Gencin Meslek Seçimi Üzerine Düşünceleri" adlı, merkezî temaları yaratıcılık ve doyum olan son derece açıklayıcı bir makale yazmıştır.[300] İlerleyen dönemlerde de "yaratıcılık" Marx'ın terminolojisinden hiçbir zaman çıkmaz ama yerini önce "etkinliğe" ve daha sonra da "çalışmaya" bırakır. "Etkinlik" dikkat çekici bir biçimde Marx'ın felsefesi yazılarında, özellikle de *1844 Elyazmaları'*nda boy gösteren bir terimdir. Daha sonraki ekonomi yazılarında "çalışma"nın başat ifade haline gelmesi şaşırtıcı olmasa gerek.[301]

Ancak, "etkinlik", "çalışma" ve "yaratıcılık" arasındaki fark, Marx'ın yaşamında ortaya çıktıkları dönemlerin farklılığından ibaret değildir; bu ayrıca bir vurgu farkıdır. Her bir terim, doğa ve insan

arasında aslında aynı olan etkileşimin belli yönlerini ortaya çıkarmada işe yarar. “Etkinlik” içerdiği ayrı ayrı hareketlere ve etkileşimin bütününe, amaçlı bir çaba olarak vurgu yapar. Çalışma, etkinliğin başlıca alanı olarak maddi üretimi ve insanın yaşamı boyunca kullanım değeri üretimini ön plana çıkarır. Yaratıcılık, ürünün biricikliğine, kaynağının insanda, yani doğanın yarattıkları arasındaki en gelişmiş varlıkta oluşuna ve yaratıcılığın, komünizm yolunda ilerleyen birey üzerindeki etkisine odaklanır.

Ancak vurgu farkı olarak başlayan şey, bu kavramların sınırlarına varıldıkça bağımsız anlamlar olarak görünür; zira “etkinlik”, “çalışma” ve “yaratıcılık” tam olarak örtüşmezler. Bütün etkinlikler çalışma değildir; bütün etkinlikler ve bütün çalışmalar da yaratıcı değildir. Bir çemberin içinde koşmak, örneğin, hiçbir kullanım değeri üretmediği için bir çalışma değildir. Böyle bir etkinlik yaratıcı da sayılamaz. Yine, Marx’a göre insanın “makinenin bir dişlisine” indirgendiği kapitalist fabrikadaki çalışmaya da “yaratıcı” denemez, zira çember çizerek koşmak gibi bu tarz bir çalışma da insanın güçlerinin olgunlaşmasına yardım etmez. Verili bir etkinlik ve çalışma örneği, ancak insanın güçlerini içeriyorsa ya da insanın güçlerinin olumlu gelişimine yardımcı ise, aynı zamanda bir yaratıcılık örneğidir. Komünizmde, bütün etkinlik ve işler, olabildiğince yaratıcıdır. Komünizm dışında bile, bu üç terimden her birinin, diğer ikisinin anlamı üzerinde ağırlığı vardır ve birçok defalar birinin kullanıldığı bir yerde, diğer ikisini sadece vurguda bir değişiklikle ikame etmek mümkündür.

277 *Kapital* I, s. 183-184

278 A.g.e., s. 47, 186. Marx’ın çalışmalarını İngilizceye çevirenler Engels’in yaptığı bu ayrımdan faydalanmazlar. Bu çalışmalardan benim yaptığım alıntılarda ise, bilhassa iktisadi meseleleri tartışırken “çalışma” ve “emek” kavramlarını Engels’in uyarıları doğrultusunda kullanmaya çalıştım.

279 A.g.e., s. 42

280 *1844 Elyazmaları, s.* 103

281 “Çalışma” kavramının daha ayrıntılı anlatımını 15. bölümde bulabilirsiniz.

282 A.g.e., s. 75

283 A.g.e., s. 72; *Grundrisse*, s. 505

284 *1844 Elyazmaları, s.* 70

285 Marx, dünyayı fiziksel olarak değiştirme açısından insandan çok daha az önemli olduklarını düşünerek insan dışı güçleri dikkate almaz. Doğal güçlere itibar edildiği durumlarda Marx, baş rolü yine insana verir. Örneğin sel, toprağın üst kısmındaki verimli tabakayı götürmüş ise buradaki asıl aktör sel değil, toprağı kötü süren çiftçidir. Dahası, Marx'ın ilgilendiği görece kısa zaman dilimi, buz çağı gibi uzun dönemleri kapsayan doğal felaketleri göz önünden uzaklaştırır.

286 *1844 Elyazmaları, s.* 158

287 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Werke I, s. 381

288 *Kapital* I, s.513-514

289 Marx, iklimdeki farklılığın İrlandalılara Hintlilerden daha fazla istek ama daha az hayal gücü verdiğine inanır. Marx ve Engels, *Sömürgecilik Üzerine* (Moskova), s. 74. Hindistan'ın ikliminin hayal gücüne ne gibi katkıları olduğunu bilmiyorken (Marx bu konuda hiçbir bilgi vermez) Marx'ın bu görüşü, insanların istekleri ne kadar çoksa, gelişimleri de (hayal güçlerinin gelişimi de dahil) o kadar hızlı olur iddiasıyla çelişir.

290 Bir sonraki bölümde yine iş bölümünü tartışacağız ama bu konunun en kapsamlı ele alındığı yer 24. bölümdür.

291 *Alman İdeolojisi*, s.117

292 *Kapital* I, s. 177

293 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 276

294 *Alman İdeolojisi*, s. 68

295 *1844 Elyazmaları, s.* 68

296 "Çalışma" kavramının anlamındaki değişimleri görmek için bakınız Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 297-302

297 "Ücret, Fiyat ve Kâr", *Selected Writings* I, s. 85

298 *Artı-Değer Teorileri*, s. 186

299 A.g.e, s. 190

300 Marx, "Betrachtung eines Junglings bei der Wahl eines Berufes", içinde Marx ve Engels, *Uber Erziehung und Bildung*, P. N. Grusdew (drl.), (Berlin, 1960), s. 48-52

301 *Arbeit* kavramını Marx'ın her bir çalışmasında nasıl kullandığını ve sistemindeki özel yerini görmek için bakınız Pierre Naville, *le Nouveau leviathan* I (Paris, 1967).

14

İNSANIN
TOPLUMSAL DOĞASI

Marx'ın insanın güçleri ve bu güçlerin gerçekleşmesi için nelerin gerekli olduğuyla ilgili görüşü, insan etkinliğinin (çalışmanın, yaratıcılığın) diğer insanlarla ve diğer insanlar için yapılması gerektiği ve bu nedenle de insanın toplumsal bir varlık olduğu iddiasına zemin hazırlar. Marx "toplumsal" derken "her ne koşul altında, hangi tarzda ve hangi amaç için olursa olsun, çok sayıdaki bireyin iş birliği[ni]" anlatır.[302] Bu iş birliği üretim sürecindeki gibi aktif, bilinçli ve bir amaca yönelik olabilir; ama pasif, bilinçsiz ve görünürde belli bir amacı olmayan bir iş birliği de olabilir; aynı, başkalarının da bildiği bir dili kullanırken yaptığımız gibi. O halde, "iş birliği" insanın türünün diğer üyeleriyle ilişki kurduğu bütün araç ve biçimleri kapsar ama Marx bu kavramı, karşılıklı kabul edilmiş belli bir amaca ulaşmak için girişilen ortaklaşa etkinliği ifade ettiği yerlerde daha dar bir anlamda da kullanır.

Marx'ın grup anlatımları üçlemesinin sonuncusu olan toplum, "bireylerin birbirlerine dayandıkları (...) ilişkilerin toplamı" olarak tanımlanır.[303] Bu ilişkiler bazen insanların dışında varlıklarını devam ettirdikleri halleriyle ele alınır; örneğin Marx (iş birliğinin aldığı fiili biçimler olan) toplumu "insanların karşılıklı ilişkilerinin ürünü" olarak adlandırır. Bazen de insanların içinde durdukları haliyle ele alır; aynı, "toplum, yani toplumsal ilişkileri içerisinde

insanın kendisi” dediğinde olduğu gibi.[304] Dahası, insanlar birbirlerine sadece doğrudan değil, nesneleri aracılığıyla da bağlı görüldüklerinden, “toplum” terimi tanımının sınırlarına kadar genişletildiğinde, hem tekil insanı hem de içinde yaşadığı dünyayı kapsar.

Marx’a göre insanlar her durumda birbirleriyle yakından ilişkilidirler; çünkü “gereksinimleri (bu nedenle doğaları) ve gereksinimlerini karşılama tarzları, aralarında karşılıklı bağlar (cinsel ilişki, mübadele, iş bölümü) yaratır.”[305] Bu noktada Marx şöyle devam eder: “Özel olarak bir bireyin tarihi, geçmişteki ve bugünkü bireylerin tarihinden ayrılamaz.”[306] Bütün dönemlerde sivil toplumu bir arada tutan şey, insanların diğer insanlara duyduğu gereksinim ve (güçlerinin durumu ne olursa olsun) insanın güçlerini gerçekleştirmesinde diğer insanlardan aldığı yardımdır. İnsanı bir diğer insana bağlayan tutkal Marx tarafından doğal “zorunluluk” (İng. “*necessity*”, Alm. “*naturnotwendigkeit*”) ve “çıkar” olarak adlandırılır.[307]

İnsanın toplumsal özelliğinin en açıkça ortaya çıktığı alan üretimdir. Üretim Marx’ın genelde insanlar arasındaki iş birliği için gösterdiği başlıca örnektir. Çağdaşlarının çoğunun sahip olduğu yalıtılmış (*atomistic*) birey görüşünün aksine Marx şuna inanır:

> *İnsan, kelimenin tam anlamıyla bir zoon politikon’dur; insan sadece toplumsal bir hayvan değil; tersine, ancak toplum içinde birey olabilen bir hayvandır. Üretimin yalıtılmış bireylerce toplumun dışında yapılması - ki bu, halihazırda toplumun güçlerini elinde bulunduran ve kazara yaban hayatına düşen uygar insan için bir istisna olarak meydana gelebilir - bir arada yaşayan ve birbirleriyle konuşan bireylerin yokluğunda dilin gelişebileceği fikri kadar büyük bir saçmalıktır.”*[308]

Diğer insanlarla, onlar için, onlar aracılığıyla ve onların talepleri, öğrettikleri ya da temin ettikleri temelinde üretmek, üretimde bulabileceğimiz en açık toplumsal bağlardır. Bunun ötesinde, Marx’ın üretimde gördüğü iş birliğini tam kapsamıyla değerlendirebilmek için üretimin tüketim, bölüşüm ve mübadele ile “özdeş” olduğu anlayışı hakkında neler söylediğimizi hatırlamalıyız: Bu süreçlerden her biri, diğerlerinin içsel bir yönüdür.[309]

Eğer tropik bölgeler dışındaki üretici etkinlik insanların en temel gereksinimlerini karşılamayı başarıyorsa, bu üretici etkinlik bir iş bölümü içeriyor demektir. İnsan, yaşamını sürdürmesi için gerekli bütün işleri tek başına yapmak yerine, belli bir çalışma dalında özelleşir; herkesin de böyle yaptığını bilir. Bir insanın ayakkabı yapımında yoğunlaşabilmesi için, diğerlerinin kendisi için ekmek ürettiklerinden ve dilediği zaman ayakkabılarını ekmekle mübadele edebileceğinden emin olması gerekir. Sonuçta o da ayakkabının sadece bir kısmını yapar; kalan kısmını diğer arkadaşları yapar. Elindeki meslek teknik açıdan zayıfladıkça, nihai ürünler için diğer insanların çalışmalarına duyduğu bağımlılık ve onlarla iş birliği ihtiyacı da o oranda bir biçimde artar.

Yine toplumsal iş bölümü aracılığıyla, bir insanın yaşamının koşullarının, birçok insanınkiyle örtüştüğü ortaya çıkar. Sonuçta bir zamanlar bireysel olan gereksinimler artık toplumsal gereksinimler olur: Bütün bir insan grubu, aynı sonucu hedeflediklerinin farkındadır. Toplumsal gereksinimler, birçok insanın güçlerinin aynı gelişim seviyesine ulaştığı bir durumu yansıtır. Bu durum, evde ve işte benzer deneyimler yaşamalarından kaynaklanır. Bu gibi gereksinimler aynı şekilde toplumsal isteklere (hisler), toplumsal talebe (belirtilmiş his ve eylemlere) ve toplumsal faydaya (ürünlerin kullanımı) yansır.

Birey, tek başına hareket ettiği zamanlarda bile toplumsal bağımlılığından kurtulamaz. Hayatını laboratuarda geçiren bir bilim adamı, Robinson Crusoe'nun modern versiyonu olduğunu düşünerek kendini aldatabilir; ama etkinliğinin malzemesi, kullandığı aletler ve vasıfları toplumsal ürünlerdir. Bunlar, insanları birbirine bağlayan iş birliğinin silinmeyen göstergeleridir. Bilim adamının düşünmesini sağlayan dil de belli bir toplum içinde öğrenilmiştir. Bir bireyin hayattaki hedeflerini ve kariyerini, seçimlerini nasıl yapacağını ve başarılı olup olamayacağını belirleyen de toplumsal bağlamdır. Hiçbir bilim adamına sahip olmayan bir toplumda bir birey bilim adamı olmayı bırakın, bilim

adamlığını dahi aklından geçirmez. Kısaca, insanın kendi bilinci kadar diğer insanlar ve doğayla ilişkilerinin bilinci de toplumsaldır; zira herhangi bir şeyi kavrama tarzı, yaşadığı toplumun bir fonksiyonudur.[310]

O halde birey her zaman toplumsaldır ama Marx bireyin bu niteliğinin komünizm için çok daha geçerli olduğunu düşünür; çünkü komünizmde çok yakından bildiğimiz rekabetin yerine, hakkında hâlâ çok şey öğrenmemiz gereken iş birliği geçecektir. Sonuçta, ortaya çıkan komünist insanın toplumsal işlevleri "doğal ve kazanılmış güçlerine serbest bir faaliyet alanı sağlamanın çok sayıdaki tarzı" olarak tarif edilir.[311] Bilgi yüzeysel ve tek taraflı olabileceği gibi derinlemesine ve çok yönlü de olabilir. İnsanın türünün diğer üyeleriyle ilişkisi de böyledir ve sadece komünizmde bu ilişkilerdeki potansiyel tam olarak gerçekleşir. Yeteneklerinin en yüksek noktasında yaşayan insanı anlattığı yerlerde Marx, "toplumsal varlık" ifadesini "insan"la eş tutar.[312] Marx'ın betimlemek için kullandığı şeyi anlatan bir diğer örnek şudur: "Toplumsal" ın anlamı, gerçek dünyadaki değişimleri takip eder. Komünizmde "toplum" ve "toplumsal varlık", bu dönemde insanın toplumsal ilişkilerini ayırt eden ne varsa onu anlatır ve Marx sıklıkla terimi, bu geniş anlamı kastederek kullanır.

İnsanın uğraşlarının, ürünlerinin, düşüncelerinin ve duygularının hepsi, onu diğer insanlarla ilişkilendirir. Komünizmde, her bir insanın ilişkilerinin hem kendi hem de diğer insanların tarafında duran nesneler, komünizme uygun bir dönüşüm geçirmiş olan bu bağları güçlendirmenin yanında, herkesçe sahiplenilir de. Marx'ın söylediği gibi, "diğer insanların duygu ve zevkleri, benim kendi malım olmuştur."[313] Daha önce gördük ki, doğadaki bir birim olarak her bir insan, geri kalan herkes için bir nesnedir ve bu nedenle, sahiplenildikleri ölçüde herkesin bir parçası olurlar. Marx'a göre insanlar temasları aracılığıyla birbirlerini sahiplenirler. Aynı doğadaki diğer nesneler gibi bir nesne rolüyle birey de sahiplenildiği düzeye çıkarılmalıdır; bu olmadığı takdirde diğerleri, ondaki güçleri eksiksiz gerçekleştiremeyeceklerdir. Bu nedenle, sadece komünist

insanlar, diğer komünist insanların sahiplenmesi için “uygun” insani nesnelerdir; zira diğer komünistler de Marx’ın kendilerine yüklediği nitelikleri tam kapsamıyla gösterebilecekleri ideal arkadaşlar, komşular ve iş arkadaşları ararlar. “Bütün tarih ‘insanın’ duyulara dayanan bilincin [İng. “*sensuous consciousness*”] nesnesi ve ‘insan olarak insanın’ gereksinimlerinin de doğal, duyulara ait gereksinimler olması için hazırlanmasıdır” der Marx.[314] Bu son noktayı, komünizmde bireyin ne yapabileceğine dair verdiğim betimlemede ele alıyorum ama bu aynı zamanda “bireyle ne yapılabileceği” sorunudur. Komünist nesneler olarak insanlar, kendileri aracılığıyla diğerlerinin tam bir doyuma ulaşmasını mümkün kılacak zorunlu özelliklere sahiplerdir.[315]

Her insan, sadece diğer komünist insanları sahiplenebileceği için, onların doyumu da onu kendi doyumu kadar ilgilendirir. Onların kazanımlarındaki çıkarı ve mutluluğu herhalde daha kişisel olamaz ama sonuç, bütün doğayı insanlık açısından görmeye başlamaktır. Herhangi bir bireyin gereksindiği nesne, toplumun gereksindiği nesne olarak görülür; zira herkesin doyumu, bu bireyin doyumunu gerektirir. Böylece Marx komünizmde, “gereksinim ve zevk, bencil doğalarını kaybetmiştir” demektedir.[316] Bir kişi diğerlerini yoksun bırakarak artık kendi gereksinimlerini karşılayamaz, çünkü bu kırgınlığın etkileri herkesin yanı sıra onu da zarara sokacaktır. Esasen anlamamız gereken şu ki, komünizmde insan, diğerlerinin üretim ya da tüketimde sahiplendiği her şeyin, aynı derecede kendisine ait olduğuna ve kendi yaptığı her şeyin de aynı derecede onlara ait olduğuna inanır.

Bu inancı sürdürürken, hem bu inancı etkileyen hem de bu inançtan etkilenen nokta şudur: Komünist insan, diğer insanları ve onların gereksinim duydukları nesneleri, kendisinin bir uzantısı olarak görür. Komünizmde var olan sıra dışı iş birliği, her bir bireyin, “dışsal” olarak düşünülen dünyayla kurduğu ilişkilere dair geliştirdiği anlayış tarzında bir devrime neden olur. Gördüğümüz gibi Marx’a göre bunun gibi bütün ilişkiler, bu ilişkilere karışan bütün faktörlere içseldir. Ama sadece komünizmde, gerçeğe böylesi

bir bakış genel kabul görür ve bu bakışın sonuçları insanların gündelik yaşamlarının bir parçası haline gelir. Anlayışımızdaki böylesi bir devrim aracılığıyla birey, aslında, en kişiselleri de dâhil olmak üzere bütün faaliyetleri için kendisine yeni bir özne; "ortaklaşalık" (İng. "*community*") sağlamış olur. Komünizmde, insanların aklındaki (hepimizin olduğumuzu sandığı) ayrık ve bağımsız bireyleri türsel insanla ikame etmek kadar kavraması zor ya da etkileri geniş kapsamlı olan başka bir gelişmeye ender rastlanır. Bu değişimle, bireyin grupla birleşmesi hem kuramsal hem de uygulamada (hem yaşamında hem de görüşlerinde) tamamlanmış olur. Birey ve insan arasındaki yüzyıllara dayanan anlaşmazlık çözülmüştür.[317]

İzlediğimiz yol bizi, Marx'ın komünizmde doğanın insan olduğu yorumunun ifade ettiği sonuca getirir.[318] Bu dönemde, bireyin etkinliğinin çeşitliliği ve yoğunluğu, onu doğrudan ya da toplumun bir birimi olarak dolaylı yoldan doğanın tümüyle temasa geçirir. Daha önce belli belirsiz olan ilişkiler güçlendirilir ve daha önce gücünün yetmediği nesneler, şimdi bu güçlerin gerçekleştirilmesinin bir parçası olur. İlk kez, insanların ürettikleri nesne ve istekler onları rekabete zorlamamakta, aksine birleştirmektedir.[319] Toplum, insanların nesneleriyle kurdukları ilişkileri de içine alacak biçimde kişiler arası ilişkilerin toplamı olarak görülünce, Marx komünist toplumun "insan ve doğanın özünün tamamlanmış birliği [İng. "*consummate oneness in substance*", Alm. "*vollendete Weseneinheit*"]; doğanın gerçek dirilişi; insanın doğacılığının [İng. "*naturalism*"] ve doğadaki insancılığın [İng. "*humanism*"] ikisinin birden doyurulması" olduğu sonuçlarına varır.[320] İnsan ve toplum arasındaki çelişki gibi, insan ve doğa arasındaki çelişki de çözülmüştür. Komünizmde, "doğanın", "insanın" ve de "toplumun" ifade ettiği İlişkiler birbiriyle kaynaşmıştır; insanlar bu kavramların işaret ettiklerini "özdeş" kabul eder ve ona göre davranırlar.

302 *Alman İdeolojisi*, s. 18

303 *Grundrisse*, s. 176

304 *Selected Correspondence*, s. 7; *Grundrisse*, s. 600. Bu sonuncusuna bir diğer örnek “Feuerbach Üzerine Tezler”de görülür. Burada Marx “İnsanın özü, her bir ayrı bireyde bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekte bu, toplumsal ilişkilerin birliğidir (toplamıdır)” diyor. “Feuerbach üzerine Tezler”, *Alman İdeolojisi*, s. 198. Hatta Marx “üretici güçler ve toplumsal ilişkiler” için “toplumsal bireyin gelişiminin farklı yönleri”dir der. *Grundrisse*, s. 593-594. İleride, Marx’ın ekonomi üzerine görüşlerini yabancılaşma kuramının bir parçası olarak değerlendirmeme izin veren bu anlayıştır.

305 *Alman İdeolojisi*, Werke III, s. 423

306 A.g.e., s. 267

307 *Kutsal Aile*, s. 163

308 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 268

309 Marx’ın üretimde gördüğü iş birliğinin büyüklüğü, sermaye ile ilgili söylediklerinde de göze çarpar: “Son kertede, toplumun bütün üyelerinin birleşik eylemiyle harekete geçirilebilir.” *Komünist Manifesto*, s. 33

310 Marx’a göre “Bilinç, en başından itibaren toplumsal bir üründür ve insan var oldukça öyle kalacaktır. Elbette bilinç ilk başta, duyularımızla hissettiğimiz en yakınımızdaki çevrenin ve bireyin dışında yer alan kişi ve şeylerle kurulan sınırlı bağın bilincidir.” *Alman İdeolojisi*, s. 19

311 *Kapital* I, s.488. Marx da bu dönem için “diğerleriyle doğrudan ilişkisi içinde etkinlik, kendi yaşamımı ifade etmemin bir aracı ve insan yaşamını sahiplenme tarzı olmuştur” demektedir. *1844 Elyazmaları*, s. 107

312 A.g.e., s. 102

313 A.g.e., s. 107

314 A.g.e., s. 111

315 Bu anlamda Marx komünizmde yoksulluk için “insanların en büyük zenginliğe; yani diğer insanlara duyulan ihtiyacı tecrübe etmelerine neden olan pasif bağ” demektedir. A.g.e., s. 112

316 A.g.e., s. 107. Marx, komünizmde fiili gereksinimler insanileşir “çünkü bireysel duyumsal varlık ile insanın türsel varlığı arasındaki çatışma ortadan kalkmıştır” derken vermek istediği anlam da budur. ‘Zur Judenfrage’, *Werke* I, s 377

317 *1844 Elyazmaları*, s. 107

318 A.g.e., s. 104

319 Marx, hem insanın güçlerini hem de nesnelerini (bütün doğayı) içeren “insanın özü” için şöyle söylüyor: İnsanın özü, “sadece toplumsal insan için vardır; zira sadece toplumda doğa, insanlar arasındaki bağ olarak; kendisinin başkaları ve başkalarının da kendisi için varlığı olarak vardır (...) sadece toplum içinde doğa, kendi insani varlığının temeli olarak vardır.” A.g.e., s. 103-104

320 A.g.e., s. 104. Ayrıca bakınız A.g.e., s. 102

15

TÜRLERİN NİTELİĞİ

Grün'ün Fourier psikolojisiyle ilgili yorumunu eleştirirken Marx, gerçek bireylerin hiçbir tekil özelliğinin bir bütün olarak insanın işareti olamayacağını iddia ediyor: "İnsanın kulak memesinden ya da onu hayvandan ayıran bunun gibi diğer bir özellikten, insanın hangi davranışını çıkarmak mümkündür? Böyle bir insan, sivilcesi gibi, kendi içinde saklıdır."[321] Marx "böyle bir türün bütün niteliği (...) yaşam etkinliğinin niteliğinde saklıdır ve özgür, bilinçli etkinlik, insanın türsel niteliğidir" derken, aslında kendisine ait "genel olarak insan doğası" kavramını da özetlemiş olur.[322] Bir bakıma, Marx'ın görüşlerini ifade etmek için önerdiği temel kategorilerden her biri (aralarındaki bağlantı ağı düşünüldüğünde) bu işe yarayabilir. Ancak Marx bu kategorilerden insanın "yaşam etkinliğini" seçer; bu kavram, insan türünü ayıran bütün etkinlikleri işaret eder. Bu kavramı seçmesinin sebebi, insanın diğer ilişkilerinin gözlemlenebileceği en elverişli konumlanma noktası olduğunu düşünmesidir.

"Yaşam etkinliğinin" merkezinde üretici çalışma vardır. Marx'a göre "üretici yaşam, bu türün yaşamıdır. Bu, yaşam doğuran yaşamdır."[323] Başka bir yerde Marx "insanlar yaşamlarını ifade ederler; böylece var olurlar. Bu nedenle ne oldukları, üretimleriyle; hem ne ürettikleriyle hem de nasıl ürettikleriyle örtüşür" diyor.[324] Şu ana kadar, insan ilişkilerinin insanların "ürettiklerinde"

içerildiğini, sanayinin “insanın özsel güçlerinin genel açığa vurumu”nda bulunduğunu keşfettik; fakat insanların “nasıl ürettiklerini” henüz ortaya koymadık. İnsanın güçlerini ifade etmede çalışmanın oynadığı rolü; çalışmanın, insanın doğasının dayattığı sınırlamaları nasıl dönüştürdüğünü ve insanın yeteneklerini geliştirmek için neler yaptığını gördüysek de, üretirken sergilenen asıl nitelikler hâlâ açıklanmayı bekliyor. Çalışmanın özsel öneminden dolayı Marx bu niteliklerin, kimi ufak istisnalar dışında, bireyin diğer yaşam etkinliklerinde de bulunabileceğine inanır.

Marx’ın, insanın türsel niteliğinin en iyi şekilde onun yaşam etkinliğinin niteliğinde özetlendiği iddiasını kabul etsek bile, “insanın yaşam etkinliği” kategorisine yüklediği özel içeriği iki yönden yanıltıcı buluyorum: İlk olarak, bu içerik türün gelişimi boyunca aynıymış gibi görünmesine rağmen aslında değildir. Sadece insanın komünizmdeki etkinliği için uygundur. İkincisi, insanın komünizmdeki etkinliğinin bir betimlemesi olarak, Marx’ın bu konuyla ilgili diğer yorumlarından da görebileceğimiz gibi, ne yazık ki bu içerik ayrıntılandırılmamıştır. Marx, insanın türsel niteliğini özgür ve bilinçli etkinlik olarak kapitalizmde yabancılaşma tartışmaları esnasında özetler, buradaki temel amacı yabancılaşmış etkinliğin özgür olmadığını göstermektir.[325] Ancak, insanın diğer toplumlarda olduğu kadar, kapitalist toplumdaki türsel niteliğini de bulmak istiyorsak, bir çeşit en küçük ortak paydayı ya da insanların geçmişte, bugün ve gelecekte, sadece insan oldukları için paylaştıkları nitelikleri bulmamız zorunludur. Marx nadiren böyle bir girişimde bulunur ama insanın türsel niteliğiyle ilgili hiçbir zaman hiçbir sonuca varmaz; varsaydı da bu sonuç, yukarıda belirttiğimizden farklı olurdu.

En küçük ortak payda anlamında insanın türsel etkinliği, insanın diğer etkinlikleriyle ya da diğer canlılarla ortaklaştığı etkinliklerle karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Benim de doğal ve türsel güçleri birbirinden ayırmak için kullandığım yöntem budur. Marx şöyle diyor:

Hayvanlar doğrudan kendi yaşam etkinlikleriyle tanınabilirler. Hayvan kendisini yaşam etkinliğinden ayırt etmez. O, bu etkinliktir. İnsan ise, kendi yaşam etkinliğini kendi iradesinin ve kendi bilincinin nesnesi yapar. Bilinçli bir yaşam etkinliği vardır. [Yaşam etkinliği], insanın doğrudan içine karıştığı bir belirlenim değildir. İnsanı, hayvanın yaşam etkinliğinden doğrudan ayıran şey, bilinçli yaşam etkinliğidir.[326]

İnsanın etkinliğinin hayvanın etkinliğinden şu yönüyle farklılaştığı söylenir: İnsan, yaptığı her ne olursa olsun, kendisini yaptığı şeyden zihnen ayrı tutabilmektedir. Hayvanlar ise sadece yaparlar. Hareket eden varlıklar olarak kendilerinin farkında değillerdir. İnsan, hareketleri ve kendisi arasındaki ayrımın bilincindedir; yani kendisini, hedeflerine ulaşabilmek için hareket eden biri olarak bilir. Her bir verili durumda hareket etmek ya da etmemek bireyin tercihidir. Bu tarz bir bilinçli ve iradi eylem canlılar arasında insana özgüdür.[327]

Marx'a göre insan etkinliğinin bir diğer özgün yanı, önceden planlanmasıdır; yani, insan etkinliğinin amaçsallığıdır.

Örümcek, işini dokumacıya benzer şekilde gördüğü gibi, arı da peteğini yaparken pek çok mimarı utandırır. Ne var ki, en kötü mimarı en iyi arıdan ayırt eden şey, mimarın, yapısını gerçekte kurmadan önce, onu hayalinde kurabilmesidir. İşçi, üzerinde çalıştığı malzemede yalnızca bir biçim değişikliği yapmakla kalmaz, aynı zamanda, onun modus operandi'sini [çalışma tarzı] bir yasa haline getiren kendi amacını da gerçekleştirir ve kendi iradesini bu amaca tabi kılmak zorundadır.[328]

Üretici süreç boyunca elde edilen bütün maddi değişiklikler Marx tarafından "başından planlanmış" sayılır.[329] Üstlenilen çalışmanın amacı kullanım değeri elde etmek olduğu için, çalışmanın ürettiği kullanım değeri, onun amaçsal niteliğini simgeler.

Marx'ın bu amaçlı eylem görüşü çok çeşitli eleştirilere yol açar. Bunların merkezinde, mimarın etkinliğinin insanın bütün işleri için bir prototip olmadığı eleştirisi vardır. Kişinin üretici etkinliklerinin çok azı bu şekilde planlanmıştır ve birçoğunun ise herhangi bir şekilde planlandığını söylemek zordur. Ancak Marx için bunlar, kendi seçtiği, karşılıklı ilişkileri açığa çıkarma işlevi açısından ilgisiz "hoş konular"dır ve bunlarla pek az ilgilenmiştir. Marx'ı savunmak için söylemek gerekir ki, "amaç" ve "plan" ("tasarım")

terimleri genelde zayıf anlamlarında kullanılmıştır. Marx'ın aklında olan şey, basitçe, "insan *ne* üreteceğini ve onu hangi eylem ve araçlarla üreteceğini bilir"den ibaretmiş gibi görünüyor. Ancak amaçsallığın bu sınırlı derecesinin bile böylesi geniş bir geçerlilik alanı olup olmadığı sorgulanabilir.

Fiziksel ve zihinsel esneklik, Marx'ın insanın yaşam etkinliğine yüklediği diğer niteliklerdir. "Bir hayvan, ait olduğu türün standartlarına ve gereksinimlerine göre şeyleri biçimlendirir; insan ise herhangi bir türün standardına göre nasıl üreteceğini ve nesneye içsel olan standardı her yere nasıl uygulayacağını bilir."[330] İnsanın fiziksel ve zihinsel esnekliği, gereksinimlerini doyurmayı amaçlayan etkinliğini, farklı nesnelerin gerekliliklerine uygulamadaki becerisidir. Toprak, ağaç ve demiri (olma potansiyellerine sahip oldukları) tarla, masa ve kaşığa dönüştürmek için hepsine tek tek özel muamele gerekir. Bireyin, çalışmasında kendisine yardımcı olması için alet kullanma yeteneği, bu esnekliğin ne kadar genişleyebileceğinin bir göstergesidir.

Ayrıca Marx şuna işaret eder: Canlılar içerisinde, belli bir zaman boyunca yaptığı şeyle yakından ilgilenebilen sadece insandır; sadece insan yoğunlaşabilir. Çalışma sürecinde edinilen adanmışlık "sadece bir anlık bir şey değildir. Bedensel organların gösterdiği çaba yanında süreç, tüm iş boyunca çalışanın amacıyla sürekli uyum içinde olmasını dayatır. Bu, dikkatini vermek demektir."[331]

Son olarak, toplumsal bir varlık olarak insan hakkında söylenenlerden bir özellik daha ortaya çıkar: Bireyin etkinliği her zaman toplumsaldır. Diğer insanlarla ya da onlar için yapılmadığı zaman bile üretim toplumsaldır, çünkü belli bir toplumun dili ve bu topluma dair öngörüler temel alınarak yapılır.

Eğer yaşam etkinliği, terimin en genel anlamıyla, yaşamın kendisiyse; yani, doğal gereksinimlerin karşılanmasına adanan enerji, hareket, değişim hızı ve ritmiyse, o zaman türsel yaşam etkinliği yaşamın bilinçli, iradi, amaçlı, esnek, yoğunlaşmış ve toplumsal yönlerini temsil eder ve insanın, türüne özgü isteklerinin peşinde koşmasını mümkün kılar.

Marx'ın türsel yaşam etkinliğine atfettiği bütün nitelikler, hiçbir yerde bu amaçla kullanmadığı bir kategoriye gayet düzgün bir şekilde uyuyor. Marx'ın çalışmayı, insanın dönüştürmek istediği şeyin doğasını anlaması ve hareketlerini buna göre yönlendirmesi anlamıyla, "rasyonel" gördüğünden hiç bahsetmedik, öyle değil mi? Gündelik dilde "rasyonel davranmak", birinin ne yaptığının "nedenini" ve "nasılını" anlamak ve onu yaparken en verimli biçimde ilerlemek anlamına gelir. İnsanın kendisini yaptığı işten ayrıştırabilme yeteneği olarak tanımlanan bilinç, bu açıdan açıktır ki bir kurucu akıl ilişkisidir. Alternatif yolların faydalarını değerlendirebilmesi için seçen kişi olarak insanın, önce seçilecek şeyler arasında yaptığı ayrımın farkında olması gerekir. Seçme eyleminin kendisi, iradenin, akıldaki bir diğer kurucu unsur olduğunu gösterir. Marx'ın insanın yaşam etkinliğini amaçlı olarak betimlediği yerler, rasyonelliğin en belirgin olduğu yerlerdir. Bir plan yapmak ve o plana uymak, rasyonel davranış değil de nedir? Hegel bile bir keresinde akıldan "amaçlı eylem" diye bahsetmiştir.[332] İrrasyonel olan amaçlardan ya da daha da zorlayacak olursak, "açık bir amacı olmayan" rasyonel etkinliklerden de söz edebiliriz; ama bunlar pek de genel kullanımlar değildir.

İnsanın zihinsel esnekliği onun rasyonalitesinin bir diğer parçasıdır. Esneklik, nesneleri, gelecekte sahip olacakları durumlarıyla ilişki içerisinde anlama becerisini varsayar. [Bu], Fiziksel esnekliğin yani bir işi takip edip, belirtilen hedefe en etkin şekilde ulaşmanın da ön şartıdır. Bir planın gerekliliklerini yerine getirmek için düşünülmüş bir yanıt olarak görürsek, yoğunlaşmaya da aynı başlık altında yer verebiliriz. Yaşam etkinliğinin toplumsal doğası, rasyonalitesindeki bir diğer unsurdur; zira iş birliğinin bütün formları insana çalışmasında yardım etmez mi? Marx'ın insan üretimiyle ilgili dağınık tanımlarını tek bir "rasyonel" terimi altında bir araya getirirken, çakışmaları önlemekten ziyade bütünlüğü sağlamaya daha fazla dikkat ediyorum. Böyle olunca, evet bütün

parçalar yerine oturuyor, ama bazıları "rasyonel" terimini kullanımımda iki ya da üç kere yer alıyorlar.

İnsanın yaşam etkinliğini hayvanlarınkinden ayırmak için kullanılabilecek en basit terim olmasına rağmen, Marx "rasyonel" terimini kullanmaktan kaçınmıştır; çünkü [bu terim] sistemine yabancıdır (yine de, komünizmde insan etkinliğini betimlerken kullanır). "Rasyonel" teriminin yaygın olarak bizde bıraktığı imge, çok sayıdaki seçenek arasından, üzerinde hiçbir maddi baskı ya da duygusal rahatsızlık hissetmeden tercih yapan insandır. İşte bu imge Marx'ın düşüncesine tamamen yabancıdır. Yine de, bireyin tikel bir gereksinim hissettiğinde ve onu, bildiği en etkin biçimde karşılamak için çalıştığında yaşadığı zihinsel süreci "akıl yürütme" (İng. "*reasoning*") olarak adlandırmak doğru olabilir. Böyle bir akıl yürütme, elbette bireyin güçlerinin ve doğanın durumunun belirlediği dikkatlice saptanmış sınırlar içerisinde sürdürülür. Bu doğrultuda akıl yürütme, bireyin ele aldığı sorunların türü, bu sorunları ele alma yöntemi ve bir o kadar da vardığı çözümler açısından keskin bir şekilde sınırlıdır. Yine de, Marx'ın yaşam etkinliği anlayışının çeşitli yönlerini bu terim altında toplamayı faydalı buluyorum; çünkü bunların hepsi ortak akılda az ya da çok rasyonaliteyle ilişkilendirilir. "Rasyonel"in açıklama değerinin, Marx'ın kategorileri dâhilinde kullanılması kuralımı; bu ana kuralı, bu örnekte ihlal etmemi haklı gösterecektir.

321 *Alman İdeolojisi*, s. 155

322 *1844 Elyazmaları*, s. 75. Marx, insana özgü doğa, "yine kendi etkinlikleri tarafından koşullanan etkinlikleri ve kullanma tarzları"ndan görülebilir, derken aynı önemli rolü etkinliğe vermiştir. *Alman İdeolojisi*, s. 92. Ayrıca bakınız a.g.e., s. 155

323 *1844 Elyazmaları*, s. 75

324 *Alman İdeolojisi*, s. 7. Marx şöyle bir ekleme yapıyor: Üretim tarzı, "basitçe, bireylerin fiziksel varlığının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Daha ziyade, bu bireylerin etkinliklerinin belirli bir formudur; yaşamlarını ifade etmenin, kendileri açısından yaşamın belirgin bir formudur." A.g.e.

325 *1844 Elyazmaları*, s. 75

326 A.g.e.

327 Marx'ın kullandığı anlam, yaygın olarak "kendinin bilinci" olarak anlatılanlardan daha fazlasıdır. Zira bu kavramla bazı varoluşçular ve günümüz psikanalizcileri, Ben'in bağımsızlığını kurmayı ya da

“ego kimlik” hissi yaratmayı kastediyorlar. Oysa ki Marx için insanın her zaman böyle bir niteliği vardır.

328 *Kapital* I, s.178. *Kapital*’de en fazla yer verilen insanın üretici etkinliğinin özelliği budur. Diğer örnekler için bakınız a.g.e., s. 177, 180, 183

329 A.g.e., s. 180. Engels, insanın bütün eylemlerini içine alacak biçimde bu görüşü genişletir ve şöyle der: “Toplumların tarihine bakacak olursak (...) aktörler hep bilinçlidir; aktörler, düşüncelerine ya da duygularına göre hareket eden, belirli hedeflere ulaşmak için çalışan insanlardır. Bilinçli bir amacın, planlanmış hedeflerin yokluğunda hiçbir şey olmaz.” Ancak bu iddiayı, onu takip eden sınırlamalar temelinde anlamlandırmak gereklidir. Buna göre, bireysel iradelerin çatışması nedeniyle, planlananların çoğu gerçekleşmez ve gerçekleştiğinde önceden tahmin edilmeyen ve arzulanmayan kimi ek sonuçlar da doğurur. Engels “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, *Selected Writings* II, s. 354

330 *1844 Elyazmaları*, s. 76. İnsan ve hayvan arasındaki farklılıklarla ilgili diğer örnekler şunlar: “Bir hayvan, sadece acil fiziksel gereksinimlerinin baskısı altında “üretir”; ama insan fiziksel gereksinimi yokken üretir (...) Hayvan sadece kendisini üretir; ama insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü, doğrudan fiziksel bedenine aittir; ama insan ürününü karşısına almakta özgürdür.” A.g.e., s. 75-76. Ancak bu örneklerin hepsi üretimin nedenleriyle (gerçi Marx’ın sunduğu nedenler her zaman geçerli değildir), ürünün doğasıyla ve “işçinin” ürünüyle olan ilişkisiyle ilgilidir, üretici etkinliğin niteliğiyle değil.

331 *Kapital* I, s. 178

332 Hegel, *Phenomenology*, s. 83

16

İNSANIN ÖZÜ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Marx, insanın türsel niteliğiyle ilgili düşüncelerini açıklarken, komünizmdeki yaşam etkinliğini tanımlama meselesinin içine sürüklenir; çünkü ancak komünizmde birey eksiksiz türsel varlık haline gelmiş, ancak komünizmde insanlar dünyası ve hayvanlar dünyası arasındaki fark olabildiğince açılmıştır. Marx'a göre "İnsanın kendisine bir türsel varlık olarak gerçek aktif yönelimi ya da kendisini gerçek türsel bir varlık (insan) olarak göstermesi, sadece türsel insan olarak sahip olduğu bütün güçleri ortaya çıkarmasıyla mümkündür."[333] Başka bir yerde, kapitalizmde yaşayan bireyin gerçek bir türsel varlık olmadığını ve yine, bu bireyin çalışmasının "yaşam etkinliğinin bütün görünüşlerini kaybettiğini" açıkça belirtiyor.[334] Gerçek şu ki, "türsel insan" ile Marx her dönemdeki bütün insanları olduğu kadar, sadece komünist insanı da kastediyor olabilir. Ancak bu ifadeyi daha çok komünist insan için kullanmıştır. Bu durumda türsel yaşam etkinliği, insanların her dönem fiili olarak meşgul oldukları bir şey değil, ona doğru hareket ettikleri bir şeydir.

Bu yoruma bakarak, Marx'ın türsel yaşam etkinliği tanımının oldukça eksik olduğu düşünülüyor olabilir. "Özgür" ve "bilinçli" olmasının yanında, bu etkinlik aynı zamanda iradi, amaçlı, fiziksel ve zihinsel olarak esnek, yoğunlaşılmış ve toplumsal olmalıdır.

Ancak, gördüğümüz üzere, insanın komünizmdeki toplumsal etkinliği, aynı ad altında kendinden önceki toplumlarda yer verilenlerden oldukça farklıdır. Bu, aynı biçimde, insanın yaşam etkinliğini hayvanınkinden ayıran bütün durumlar için de geçerlidir. Örneğin, kapitalist bir fabrikadaki insanın bilinçli etkinliği; uyanık olmasından ve birilerinin manivelayı çekeceği yerde kolu büktüğünü bilmesinden daha fazlasını anlatmaz. Komünizmde ise bilinç, tetikte olmayı gerektirir ve birey, yaptığı işin kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle olan çeşitli ilişkileri içeren çok yönlülüğünün farkındadır. İnsanın eylemleri her zaman amaçlıdır ama komünizmde plan saptama çok daha bilinçlidir; daha yaratıcı ve keyiflidir ve de planın kendisi hiç olmadığı kadar büyüktür. Dahası komünist insan yaptığı işe, önceki kuşaklardan, daha uzun süreli olmasa da, daha çok yoğunlaşabilir.

Marx, komünist insanın fiziksel ve zihinsel esnekliğinin, dünyamızın gördüğü her şeyi açık ara geride bırakacağına inanır. Nesneler birçok şeyi gerektirirler ve bunlar birçok yoldan karşılanabilir; komünist insan ise, bunların hepsinin nasıl karşılanacağını bilecek ve tek başına ya da türünün diğer üyeleriyle karşılayacak kadar iyi durumda olacaktır. İnsan her zaman çevresinin bir parçasını kullanmayı becermiştir, ama sadece komünizmde fiziksel ve zihinsel esnekliği doğanın tümünü içerir; ancak o zaman bu esneklik her şeyin en faydalı ve en güzel formlarını kapsar.

Doğanın dönüştürülmesinde bu başarı derecesine ulaşmak için komünist insan, elini attığı her şeyde olağanüstü derecede iyi olmalıdır. Bütün fiziksel ve zihinsel işler, bir uzmanın kolaylığı ve rahatlığıyla yapılır. Böylelikle, on parmağında on marifet olan ve yaptığı her işi de ustalıkla yapan bu insanın etkinliği daima yetenek yüklüdür. Nesneler üzerinde bu yeni keşfedilen üstünlük, insanın o dönemde yükselen rasyonalitesine de atfedilebilir. Bilgisi, nihayet görünümlerin altında yatan özlere inebilmiştir. Marx komünizmde "doğayla olan mübadelelerini rasyonalitenin yönettiği", insani amaçlarına "en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en çok

yakışan şartlarda" ulaşan insanı bulacağımızı söyler.[335] Böylesi bir etkinlik rasyoneldir; çünkü doğa yasalarının sıkı sıkıya kavranmasına dayanır; her bir adım bu yasaların en verimli kullanımını sağlayacak şekilde atılır.

Marx aynı zamanda insanın türsel etkinliğinin özgür olduğunu söyler. Yine bu, Marx'ın türsel etkinliği genelde komünizm dönemine yerleştirdiğine ek bir kanıttır. Konuyla ilgili en açık yazısında Marx, insanın özgürlüğünü "hakiki bireyselliğini ortaya koyabileceği pozitif güç" olarak adlandırır.[336] Bu "hakiki bireysellik", güçlerinin ve gereksinimlerinin doruğunda olan insandır; hemcinsleriyle tam anlamıyla ve yoğun bir iş birliği yapan ve tüm doğayı sahiplenen insandır. Özgür etkinlik, bu güçleri karşılayan etkinliktir ve bu nedenle özgürlük, insani güçleri karşılanmış insanın durumudur; öyle ki, insanın potansiyellerinin hepsinin kendilerini aktif bir şekilde serpilmeleri önünde hiçbir engelin olmaması durumudur.[337]

Bir tür özgürlük, bir anlamda (ve dolayısıyla terimin bir anlamıyla) her zaman var olmuş olmalıdır. Dilin sıradan kullanımlarını bir yana bırakırsak Marx'ın, insanın gelişim tarihi, insanın kavramlarının gelişen anlamlarının da tarihidir, şeklindeki görüşü böyle bir sonucu gerektirir. Bu sonuç, Marx'ın "özgürlük" terimini ara sıra (kabaca) birinin istediği şeyi yapması anlamında kullanmasına da uyuyormuş görünür. Örneğin Marx "Hiç kimse özgürlüğe karşı savaşmaz; en fazla, başkalarının özgürlüğüne karşı savaşır" diyor.[338] Ama Marx'ın meselesi, genelde özgürlüğü insanın güçlerinin tam gelişimiyle ilişkilendirmektir, bu nedenle "Marksist" anlamda özgürlük kavramının sadece komünizmde uygulanabileceğini söyleme taraftarıyım.

Aynı sonuca varabileceğimiz Marx'ın bir diğer sözü şu: "Sadece diğer insanlarla ortaklaşalık içinde bir birey yeteneklerini bütün yönleriyle işlemenin araçlarına sahip olur; bu nedenle sadece ortaklaşalık içerisinde kişisel özgürlük mümkündür."[339] "Ortaklaşalık" derken Marx'ın aklındaki, her bir bireyi toplumdaki diğer herkese bağlayan çok yönlü ve samimi ilişkidir. Böylesi bir

bağ, ancak insanların katılımları önündeki yapay engeller kaldırılıp atıldıktan sonra oluşabilir. Bunun ilk ön koşulu, sınıfların ortadan kaldırılmasıdır. Ancak bundan sonra bütün insanların toplumsal işlevleri özgür etkinlik olarak anlaşılabilir; ancak bundan sonra, Marx'ın kendi kelimelerini kullanacak olursak, "kişisel özgürlük mümkündür." Engels daha ileri gider ve sınıflar ve devlet mevcutken özgürlükten bahsetmenin bile mümkün olmadığını iddia eder.[340]

İnsanın komünizmdeki özgür etkinliğinin merkezinde özgür çalışma vardır. Özgür etkinliğe atfedilen bütün özellikleri göstermesine rağmen komünizmde çalışma, üretim dışındaki etkinlikten daha azı ve daha fazlasıdır. *Kapital*'in üçüncü cildinde Marx, komünist yaşamın tümünü "zorunluluk alanı" ve "özgürlük alanı" diye ikiye ayırır.[341] Yaşamın devamı için maddi üretim zorunlu olduğundan, komünizm de dâhil olmak üzere bütün toplumlarda "zorunluluklar alanı" vardır. Komünizmde olduğu gibi, birey çalışmayı istiyor ve çalışmaktan keyif alıyor olsa bile çalışma hâlâ "hayatta kalmak istiyorsa yapmak zorunda olduğu şey" anlamını taşır. Bu alanda insan, diğer insanlarla iş birliği yapmak ve kendisi de bu iş birliğine uymak zorundadır; başka türlü açlık ve kargaşa ortaya çıkar. Bireyin çalışmayı ve iş birliğini arzu ettiği gerçeği, komünist dönemin sıra dışı niteliğinden ve aynı derecede sıra dışı koşullarından kaynaklanır. Ancak istese de istemese de yapmak zorunda olması, hâlâ "zorunluluklar alanında" olduğumuzun bir işaretidir.

"Zorunluluklar alanında" olsa bile komünizmde insanın etkinliği, insani güçlerini hem geliştirmesi hem de karşılaması anlamında özgürdür. Bu iki alanı ayrıştırdığı aynı sayfalarda Marx, insanın çalışmaya zorlanmadığını; çalışma koşullarının belirlenmesinde önemli bir rol oynadığını, çalışarak doğanın rasyonel yönetimine hemcinsleriyle birlikte katıldığını ve kendi amaçları için doğal güçleri kontrol ettiğini ve kullandığını fazlasıyla açık anlatır. Özgür çalışmanın benzer bir açıklamasına *Grundrisse*'de yer verilir; burada vurgu, engellerin aşılmasına kaydırılır. Marx özgür çalışma

için “özgürlüğün gerçek etkinliği” der ve Fourier’in önerdiği gibi bunun bir oyun değil, en ciddi ve en dikkatli uğraş olacağını ekler.[342] Gerçekten yaratıcı olan uğraşlar kişiliğin bütünü üzerindeki bir yüktür. Bu nedenle üretim her zaman oldukça zahmetli olacaktır; yalnız, komünizmde bu iş bireyin becerilerinin içini boşaltan nahoş bir iş değil; keyifli, doyurucu ve tatmin edicidir.

“Özgürlükler alanının” sadece “zorunluluğun ve dünyevi kaygıların belirlediği emeğin yok olmasıyla” başladığı söylenir ve Marx bu alanı “bir amaç olarak insan enerjisinin gelişimi” diyerek nitelendirir. Ancak, böyle bir yetkinliğin “sadece zorunluluk alanını temel alarak çiçeklenebileceğini” söyleyerek devam eder.[343] İnsan kendisine yemek, giysi ve barınak bulduktan sonra sanat, müzik ve aşkla uğraşabilir. Yapılması zorunlu hiçbir şey kalmadığı zaman, insanın güçlerini kullanması önündeki son engel de kalkmıştır. Dilediğini yapması, artık doğru tercihleri ya da yok olması koşuluna bağlı değildir. Çalışma ve çalışma olmayan etkinliklerin özellikleri komünizmde aynıdır; sadece bu koşul farklılaşır.

Özgür çalışma üzerine yaptığımız tartışmadan komünist toplumdaki insanın yaşam etkinliğinin bütün özelliklerini çıkarmak mümkün olmalı. Ama bazen “özgürlük” bu özellikler grubu içerisinden sadece tek bir unsura gönderme yapmak için kullanılır; örneğin Engels özgürlüğün “kendi üzerimizdeki ve doğa üzerindeki, doğal gereksinimlerin bilgisi üzerine kurulu hâkimiyet” olduğunu savunur.[344] Burada dile getirilen görüş, sıklıkla Marx’ın özgürlük anlayışının tümü olarak alınır.[345] Engels’in yorumunun bu yanlış anlamada bir payı vardır. Ancak Engels’in yorumunu bir kenara koyarsak bu yanlış anlama, diğer düşünürlerle analoji yapma gibi tehlikeli bir pratikten doğar. Örneğin Hegel’in, özgürlüğü, zorunluluğun bilinmesi ve eylemlerin ona uydurulmasıyla eş tuttuğu ifadelerinin, kendi özgürlük anlayışını olduğu kadar Marx’ın özgürlük anlayışını da dile getirdiği söylenir. Oysa ki bu anlam, Marx’ın geniş özgürlük anlayışı içinde yer alsa bile, sadece bir açıdan görülen bir özgürlük anlayışıdır. Ama eğer bu tek taraflı ve bağlam dışı durumda bırakılırsa, bu kısmi gönderme bile yeterince

anlaşılamaz. Marksist anlamda “özgürlüğü” yeterli derecede tanımlayabilmek için kavram, kurucu ilişkilerin birliği olarak gösterilmelidir (yani, karşılıklı bağlantılar ağının bütünü görülebilmelidir). Benim bu bölümde bir araya getirmeye çalıştığım işte böyle bir tanımdı. O halde Marx’ın özgürlük anlayışını doğru kavrayabilmek için Engels’in yorumu, bütünün parçada toplanmasının bir örneği olarak görülmelidir: “Özgürlük”, bilmek ve hâkimiyet kurmaktır, ama bu nitelikler sadece ve sadece insanın güçlerinin geri kalanıyla ve bu güçlerin gerçekleşmelerinin zorunlu araçlarıyla ilişkileri içerisinde düşünüldüğünde bilmek ve hâkimiyet kurmaktır.

Marx’ın kendi kategorilerini kullanacak olursak, komünizmde insanın yaşam etkinliğinin özünün “özgürlük” olduğunu söyleyebiliriz; bu, Marx’ın komünist insan anlayışının inşa edildiği parçalar arasındaki bağ için yerinde bir tanımlamadır. Daha önce bahsettiğimiz nitelemeler, bu etkinliğin “görünüşünü” (ya da olgusal formunu [İng. “*phenomenal form*”]) yeterince anlatır. Dışarıdan bakan bir gözlemci için komünizmde etkinlik “bilinçli”, “amaçlı”, “yoğun”, “fiziksel ve zihinsel olarak esnek”, “toplumsal” ve “rasyonel” görünecektir (komünizmi ele alırken Marx bu ifadeleri gelişmiş anlamlarıyla bağdaştırır). Komünizmde yaşam etkinliğiyle olan içsel ilişkileri düşünüldüğünde aynı tanımlama yaratıcılık, eksiksiz sahiplenme, insanın gereksinimlerinin doyumu ve güçlerinin gerçekleşmesi için de geçerlidir.

Komünist insanla ilgili bu yorumlarımın yanlış anlaşılmaması için vurgulamam gerekir ki komünizm yorumum, Marx’ın insan doğası anlayışını ve özel olarak da Marx’ın insan, doğa ve toplum arasındaki etkileşimi incelediği kavramsal çerçeveyi açıklama çabamın bir parçasıydı. Asıl konum kapitalizmdeki yabancılaşma olduğu için; gelecek, sadece bugünün açıklanması için gerekli olduğu yerlerde devreye sokuldu. Bu sebeple, bu bölümde yer verilen komünizmin yeniden inşası (Marx’ın konuyla ilgili çok sayıdaki yorumu düşünüldüğünde) ne bütüncüldür ne de yeterli. Bu eksiklikler içerisinde en hassas olduğum nokta ise bir evrim fikrinin

yokluğudur. Oysa ki böyle bir evrim, Marx'ın komünizmi iki evrede sunumunda kendisini gösterir: "Proletarya diktatörlüğü" denilen birinci evre ve "tam komünizm" ya da basitçe "komünizm" denilen ikinci evre. Birinci evrenin genel özellikleri *Komünist Manifesto, Gotha Programının Eleştirisi* ve *Fransa'da İç Savaş*'ta belirtilmiştir. Bu evre, ne kadar süreceği belli olmayan tamamen zorunlu bir dönüşüm dönemidir. Bu dönemde komünist yaşamın teknolojik, toplumsal ve insani yapıları ortaya konulur. Bu dönemin kazanımları, tam komünizmin daha aşırı olan gelişmelerinin aksine, kapitalist toplumun ciddi herhangi bir analizinin ortaya çıkardığı kapitalizmin potansiyellerini doğrudan takip eder. Tam komünizm ise, komünizmin ilk evresine içsel olan potansiyelin gerçekleşmesini temsil eder. Bu da gösteriyor ki, hiç kimse her bir dönemin kendine özgü insani ve toplumsal özelliklerini bir önceki dönemin gerçekleşmemiş potansiyeli içine yerleştiren bir tarih yorumunu hesaba katmadan Marx'ın komünizm görüşünü tam anlamıyla kavrayamaz. Böyle bir yorum getirmek, Marx'ın maddeci tarih anlayışının ana görevlerinden biri olabilir; ama bu kitapta bu kurama girmek ne yazık ki benim görevlerimden biri değil.[346]

333 *1844 Elyazmaları*, s. 151

334 "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 360; *Alman İdeolojisi*, s. 66

335 *Kapital* III, s. 800. Ayrıca bakınız Marx, "Uber der Nationalisierung des Grund und Bodens", *Kleine Okonomische Schriften* (Berlin, 1955), s. 322

336 *Kutsal Aile*, s. 176

337 İnsanın etkinliğinin özgür olduğu söylenir; çünkü kendi hayatı nesnesi olmuştur; insani güçlerini gerçekleştireceği bir nesne olmuştur. *1844 Elyazmaları*, s. 75

338 Marx, "Debatten uber die Pressfreiheit", *Werke* I, s. 51

339 *Alman İdeolojisi*, s. 74

340 *Selected Correspondence*, s. 337

341 *Kapital* III, s. 799, 800

342 *Grundrisse*, s. 505. Fourier ile ilgili aynı mesele için bakınız s. 599

343 *Kapital* III, s. 799, 800

344 *Anti-Dühring*, s. 128

345 Örneğin bakınız Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford, 1958), s. 25-99

346 Marx’ın komünizm anlayışıyla ilgili yazarın daha kapsamlı bir değerlendirmesi için bakınız *Marksizme Sıra Dışı Bir Giriş* (2009). İstanbul: Yordam Kitap, çev. Ayşegül Kars.

17

İNSAN,
SINIFLAR, İNSANLAR

I

Bu çalışmada şu ana kadar vurgulananlar, bütün insanların ortaklaştığı özelliklerdi; bununla birlikte farklı sınıflardan insanları ayrıştıran ve onları birbirleriyle çatışmaya sürükleyen özellikler geri planda tutuldu. İşçilerin ve kapitalistlerin (hem ortak hem de kendilerine özgü) yabancılaşmalarını anlatmaya başlamadan önce, aralarında var olan farklılıkların temeli açıklığa kavuşturulmalıdır. Dahası, Marksizmdeki istisnaların durumunu, yani kendi sınıflarının yazgısını paylaşmayan ya da çok az paylaşan insanların durumunu, bu yazgının kendisini incelemeye başlamadan önce dikkate almak gerekir. Başka türlü, yabancılaşma kuramı, geçerli olmadığı örneklerin gösterilmesi yoluyla derinliksiz çürütme girişimlerine açık hale gelir.

Marx'a göre, kişiliği belirleyen toplumsal koşullardır; hem doğrudan insanların güçleri ve gereksinimleri üzerindeki etkileriyle, hem de doyurmaya uğraştığı çıkarların yaratılması yoluyla dolaylı olarak. Buna ek olarak yine Marx'a göre kapitalistlerin ve işçilerin yaşam koşulları önemli derecede farklılaşır. İlk olarak şu söylenebilir: Herkes, üretim tarzıyla kurduğu özgül bağın ve bu özgül bağın yol açtığı ailevi, örgün ve dinsel eğitimin, kimi kişilik gelişimlerini nasıl engellediğini ve diğer gelişimleri nasıl olanaklı

kıldığını ve hatta kışkırttığını, kendisinin ait olduğu toplumsal grupla birlikte deneyimler. Bu koşullar, insanın güçlerinin ve gereksinimlerinin durumunu tayin eder; aynı, bu gereksinimlerin ne derecede karşılanacağını belirlediği gibi. Bu durumun gözle görülür sonucu, verili bir maddi ilişkiler kümesi içinde kısıtlı kalmış hemen hemen bütün insanlar için aynı olan psikolojik ve ideolojik bir üst yapıdır. Marx'ın farklı sınıftan insanlar için genelleme yapmasına ve çalışmalarında yer verdiği bireylerin çoğunu aynı türün farklı örnekleri olarak ele almasına olanak veren budur.

Bir grubun niteliğini belirleyen koşullar, onun bir sınıf olarak sınırlarını da belirler. Toplumsal iş bölümüne dayanan bu koşullardan en önemlileri grubun mevcut üretim tarzıyla ilişkileri, benzer ekonomik koşullar ve çıkarlar, bu çıkarlara dair bilinç, kültürel yakınlık ve ortak siyasi eylemdir. Kapitalistleri, örneğin, bir sınıf yapan, sınıfın da kapitalistlerin niteliklerini almasını sağlayan işte budur. Bütün bu ölçütlerin arasından geçip koşulları ayıran çizgi, bir sınıfın karşıt sınıflara gösterdiği düşmanlıktır. Çalışma hayatında, siyasette ya da kültürde, bir sınıfın özsel tanımlayıcı niteliği, o alanda diğerlerine karşı gösterdiği antagonizmadır. Kapitalistler açısından bu, üretimde işçilerle ve toprak sahipleriyle kurdukları düşmanca ilişkide, bu sınıflar aleyhine kendi çıkarlarını gözetmek için verdikleri siyasi mücadelede ve kültürel alanda bu iki sınıfa hiç durmadan yönelttikleri eleştirilerinde görülebilir. Marx burjuvaziyle ilgili olarak "başka bir sınıfa karşı ortak bir mücadeleyi sürdürdükleri sürece, tek tek bireyler bir sınıf oluşturur. Başka zamanlarda ise rakip olarak birbirlerine düşmandırlar" diyor.[347] Bu ortak mücadele, bir sınıfı oluşturan ölçütlerin sayısı kadar çok sayıda cephede verilir. Her bir cephede, taraflara adlarını veren, mücadelenin kendisidir. Bu nedenle Marx, proletarya devriminden sonra oluşan toplum gibi, tek bir sınıfın mevcut olduğu toplumu, sınıfsız toplum olarak adlandırır. Düşmanı olmadan, proletaryanın antagonistik doğası ve onunla birlikte "sınıf" belirlenimi yok olur.

Bir grubu burada sıralanan ölçütler temelinde sınıf olarak nitelemek sadece gelişmiş kapitalizmde olanaklıdır. Marx'ın sınıfa

“burjuvazinin ürünü” diyerek atıfta bulunmasının böyle bir anlamı vardır.[348] Daha önceki dönemlerde etkin bir iletişim ağının yokluğu, sınıfın oluşması için özsel olan bilgi alış verişini ve etkileşimi kısıtlıyordu. Ortak çıkarlara dair bir farkındalık ve bu çıkarları geliştiren eşgüdümlü eylem, dağınık bir toplulukta yaşayan insanlar için imkânsızdır. Ama Marx’ın aynı zamanda bütün tarihten sınıf mücadelelerinin tarihi diyerek bahsettiğini ve kapitalizm öncesi toplumlardaki toplumsal gruplara da “sınıf” dediğini biliyoruz.[349] Bu durum bir çelişkiden ziyade, Marx’ın bir kavramı çok sayıdaki bileşeninden sadece bazılarının var olduğu zamanlarda da kullanmasının bir diğer örneğidir. Marx’ın sadece birkaç geçerli ölçüte göre “sınıf” adını kullanmasının uygun olup olmadığı tartışılır ama bütün ölçütlerin karşılanmasını bekleyemeyeceği de açıktır. Başka türlü, söylediklerinin dikkate değer hiçbir yanı kalmayacaktı; zira kapitalistler ve proletarya dahi zaman zaman zorunlu özellikleri taşımıyorlarmış gibi görünürler. Marx, yazdığı dönemin çoğunda proletaryanın kendi çıkarlarının net olarak bilincinde olmadığını ve bu sınıfı eksiksiz kuşatan bir siyasi örgütün bulunmadığını biliyordu.[350] Böylesi durumlarda, daha az sayıda özelliğe sahip olan sadece “sınıfın” tanımı değildir; (daha önce işaret ettiğim gibi) sınıfın üyelerinin özelliklerini belirleyen koşullar da sayı olarak azdır.[351]

Çalışarak geçirilen zamanın miktarından ve çalışmanın hayatın devamı ve ilerlemesi açısından öneminin büyüklüğünden dolayı, bu etkinliği çevreleyen koşullar (bu koşullardan biri, kişinin daha erken yaşlarından itibaren çalışma hayatına nasıl hazırlandığıdır), kişiliğin şekillenmesindeki tek büyük etki olarak ele alınır.[352] Çalışma da insanların ne olduklarını gözler önüne serer; o kadar ki Marx çalışma için, ilgili toplumsal ve ekonomik ilişkilerin somutlaşması derken bir gerekçesi vardır. Bu şekilde, kapitalistler ve ücretli işçilerden “sermaye ve ücretli emeğin somut, canlı örnekleri” olarak söz edilir.[353]

Kimi okurlar bu ifadelerden Marx’ın yazılarında gerçek insanları değil de ideal tipleri ele aldığı sonucunu çıkarıyor. Ancak bu yorum,

tam aksi yöndeki ifadelerle karşılaşıldığında çöker. Daha önce Marx’ın sanayiyi “insan psikolojisinin duyularının açığa çıkışı” olarak adlandırdığını gördük. Yabancılaşmayı ele alırken de, işçinin ürününün kendisine “yabancı ve düşman”, kendisinden “güçlü ve bağımsız” olduğunu belirtir. Bunun sebebi “birinin bu nesnenin sahibi [olmasıdır]; yabancı, düşman, güçlü ve bağımsız birinin.”[354] Yukarıda kapitalist, sermayenin bir yönü olarak ele alınmış olmasına rağmen, ikinci alıntıda sermaye, buyruğu altındaki kapitalistin bir yönü olarak ortaya çıkar. Burada gördüğümüz şey, elbette ki, her iki isimle de anılabilen aynı toplumsal İlişkinin iki farklı yönüdür. Marx, *Kapital*’de giriştiği incelemenin doğasının, insanları genelde ekonomik ürün ve etkinliklerinin bir parçası olarak ele almayı gerektirdiğine inanıyorsa da, bu durum onları gerçek yaşayan insanlar olarak anlamasına engel olmaz.

Üretici etkinliğin sınıfsal özellik üzerindeki etkisi, çıkarların üretimi yoluyla dolaylı olarak da iş başındadır ki, sonrasında birey bu çıkarları doyurmak için uğraşır ve bu süreçte, hedeflerine daha etkili bir yoldan varmak için kendisini yeniler. Marx’a göre “çıkar”, arzulamak ve yapmak insanlara ne ifade ediyorsa odur; genel durum düşünüldüğünde, arzulamanın ve yapmanın en önemli unsuru üretim tarzıyla kurdukları ilişkidir. Genelde “çıkar” teriminin içinde olan şeyler, insanların arzu ettikleri her şey değil; ancak (Brian Barry’nin işaret ettiği gibi) arzu ettikleri şeyleri elde etme yeteneklerini arttıran genelleşmiş araçlardır.[355] Aynı ayrım Marx’ta bu terimin kullanımı için de geçerlidir; para, güç, huzur ve yapısal reformlar ya da bu reformların yokluğu, herhangi bir grubun çıkarlarından söz ederken aklına ilk gelenlerdir. Birçok işçinin istediğini söylediği daha yüksek ücretler, iyileştirilmiş çalışma koşulları, iş güvencesi ve pahalı olmayan tüketim malları bu dolayımla elde edilebilir.

Söyleyecek hâlâ çok şey var. Bir sınıfın çıkarı, sadece istedikleri şeyi elde etmelerini sağlayacak olan araçlar değil, aynı zamanda elde ettikleri araçlarla isteyecekleri şeylerdir de. Öyleyse, C. Wright Mills’in Marksist çıkar terimi için söylediği “uzun dönemli, genel ve rasyonel çıkarlar” betimlemesi yerindedir.[356] Marx’ın bu kavramı

kullanımında bu iki evre (şimdi neyi istediği ve gelecekte neyi isteyeceği) hiçbir zaman ayrılmamıştır; zira ilişkisel bakışına dayanarak bunun nedeniyle ilgili şunu söyleyebiliriz: Bir insanın geleceği (ki bu, istemeye başladığı şeyleri de içerir) o insanın bugün ne olduğunun içsel bir parçası olarak anlaşılır.

Ayrıca Marx, çıkarların "nesnel" olduğuna dair sıradan anlayışımızdan da ayrılır. Bir bireyin yaşam şartlarının içinden doğup gelen çıkarlar, bu şartların zorunlu bir unsuru olarak anlamlandırılır; dikkatli bakan herkes onları orada görebilir. İnsanların istedikleri (ya da elde ettikten sonra isteyecekleri) şeyleri elde etmeleri için neler gereklidir? İsteklerini mevcut sistem içinde elde edebilirler mi? Yoksa bu sistemi dönüştürmeleri mi gereklidir? Bu soruların yanıtını araştırarak öğrenebiliriz. Son olarak, sınıflara bölünmüş bir toplumda bir grubun çıkarlarını doyuracak şeyler, her zaman diğer gruplardan, az ya da çok, zor kullanmayla alınır. Bu nedenle Marx'ın "çıkar" kavramı "diğer grupların çıkarlarına düşman çıkarlar" olarak anlaşılmalıdır.[357]

Bir grubun bütün üyeleri aynı çıkarları paylaşsalar da, grup kimliğiyle olan bağları hemen ve doğrudan gelişmez. Bireyler, doğrudan durumlarının ürünü olan ve aslında çıkarlarına ters niteliklere sahip olabilir. Otorite karşısında birçok işçinin itaatkârlığı böyledir örneğin. Çıkarlar sadece fark edildikleri zaman kişilik üzerinde gerçekten önemli bir etkiye sahiplerdir. Ama bundan da önce, belli belirsiz hissedilirken dahi çıkarlarının ne olduğunu aramak, karakterolojik ödüllerini de beraberinde getirir. Çıkarlar, hizmet ettikleri gereksinimler aracılığıyla, gözlerini açması ve gördüklerine göre kendisine çeki düzen vermesi için insana daima bir çağrıda bulunurlar. Sonuçta insanları sınıfsal hedeflerini elde etmede daha etkili kılan nitelikleri sürekli desteklerler. Marx, grup çıkarlarından gelen baskının belli bir zaman sonra üyelerinin çoğunu dönüştüreceğine inanır. Rasyonel kararların toplam etkisine dayanarak denebilir ki çıkarlar, Marx'a, insanların kişilik ve eylemlerini onların nesnel durumlarıyla sonuçta aynı hizaya getirme gücünü, bu "cazibeli" gücü verir.

II

İnsanların toplumsal birimlerin, özellikle de sınıfların içine yerleştirilmesi, Marx'ın her bir bireyin özgül niteliklere ve "kişisel hayat" denen bir şeye sahip olduğunu kabul etmesine engel değildir.[358] Çalışmalarında gruplar üzerine yoğunlaşmasını şu sözleriyle savunma gereği hisseder: "Rantçı, kapitalist vs.'nin birer kişi olmaktan çıktıklarını (...) söylemiş gibi anlaşılmak istemeyiz; söylediğimiz sadece kişiliklerinin oldukça kesin sınıf ilişkileri tarafından koşullandığı ve belirlendiğidir."[359] Bu kadar koşullanan bir şey, hiçbir zaman koşullanamayandan net bir şekilde ayrılamaz. Bu nedenle de, "kişisel hayatın" verili bir durumda ne kadar genişleyebileceğinden hiçbir zaman emin olamayız.[360]

Marx'ın yazıları bir grubun koşulları içinde büyüyen ama o grubu niteleyen fikir ve yanılsamaları paylaşmayan insanlara dair çok sayıda çarpıcı örnek içerir. *Kapital*'de adları geçen İngiliz fabrika müfettişleri ya da doktorlar, orta sınıf geçmişine sahip olmalarına rağmen tarafsız insan topluluğu olarak kabul edilir.[361] Buna benzer bir şeyin var olduğunu, örneğin kapitalist iktisatçı Ricardo'ya "bilimsel tarafsızlık" ve "hakikat sevgisi" payelerini yakıştırırken Marx da kabul eder.[362] Marx'ın gözünden kaçmış olamayacak daha önemli istisnalar Engels ve kendisidir. Marksizmin her iki kurucusu da burjuva olarak yetişmişlerdir; ama bir şekilde yaşamlarının bu ilk yıllarında aldıkları eğitimi aşmayı başarmışlardır. Marx kendisi ve Engels'i istisna olarak hiçbir yerde anmaz ama burjuvazi içerisinde kimi bireylerin sınıf niteliklerini bir tarafa bırakıp komünist bir bilinç kazanmalarının mümkün olduğunu açıkça belirtir ki, bu bilinç, proletaryanın en gelişmiş kesiminin düşünme biçimidir.[363] Benzer şekilde, proletarya içinden de genel eğilimin karşısında duranlar çıkabilir.

Bu istisnaların Marx'ın genel şemasıyla uyumlu olup olmadığı, uzun zamandır önemli bir tartışma konusudur. Eğer insanlar maddi yaşam koşullarının birer ürünüyse, buna ters ve hatta karşıt niteliklere sahip olmaları nasıl mümkün olabilir? Sosyalist olarak

Marx’ın kendi hayatı, siyaset kuramını tamamen bitiren bir eleştiri midir? Marx bu soruları yanıtlamak için iki öneride bulunurdu herhalde. İlk olarak, “koşul” terimini fazlasıyla dar bir anlamda değerlendirdiğimizi söylerdi. Doğduğu andan itibaren bir insanın temasa geçtiği her şey onun yaşamının koşulu olur. Üretim tarzıyla kurulan ilişki birçok kişi tarafından paylaşıldığı için genel eğilim, bu paylaşımda bulunan herkeste aynı kişilik özelliklerinin gelişmesi yönündedir. Ancak her bir insan sayısız faktör tarafından sınırlandırılmıştır ve insan tek başına olduğu bir işte çalışıyor olsa bile yine sayısız deneyimi vardır. Sorun, insanın ailesi, arkadaşları ve günün her dakikası dünya üzerindeki yeriyle ilgilidir. Bir eylemin ne olduğu, nasıl ve ne zaman yapıldığı insandan insana değişir. Çünkü kimse bizimle aynı ete kemiğe sahip değildir. O halde Marx’ın belli belirsiz bir şekilde “kişisel hayat” diye belirttiği şey, insanların varoluş alanıdır. Bu alandaki etkinliklerin koşulları, kişinin üretim tarzındaki etkinliğinden ve temelini bu etkinlikten alan sınıf ilişkilerinden doğal olarak akıp gelen sonuçları ters çevirmeye kısmen yeterli olur.

“Kişisel hayatı” yukarıdaki gibi ayırıp bir kenara koyarak, ne Marx, bireyin ekonomik işlevinden etkilenmeyen bir insani varlık alanı olduğunu iddia eder; ne de ben Marx’ı tartışırken böyle bir şey iddia ediyorum. Tam tersi; bütün işçilerin “kişisel hayatı”, bütün kapitalistlerin “kişisel hayatından”, sadece mevcut üretim tarzıyla kurdukları çelişik ilişki nedeniyle keskin bir şekilde farklılaşır. Ancak, her bir tikel işçinin ve kapitalistin “kişisel hayatında”, üretimle kurulan ilişkiler dışındaki diğer özel ve rastlantısal faktörler de yeteri kadar rol oynar. Yalnız, bu özel ve rastlantısal faktörlerin hepsi bir şekilde “ekonomiden” etkilenmiştir. Bu nedenle siyasette yahut diğer konularda sınıfsal çizgilerin ara sıra kesişmeleri mümkün olur.

Şu ana kadar insanlar sadece çevrelerinin bir ürünü olarak ele alındı. Kendisine yukarıda yöneltilen soruya Marx’ın ikinci yanıtı, muhtemelen, meselenin sadece bundan ibaret olmadığı yönünde olacaktı. Örneğin, kalıtımın rolü önemsenmemiş ve Marx’ın

sistemine yeteri kadar içerilmemiş olabilir; ama hiçbir zaman reddedilmemiştir de. Kalıtım fikrinin Marx'ın aklında her zaman var olduğunu “beyinsel ve zihinsel kapasite farklılıkları, midenin ve fiziksel gereksinimlerin doğasındaki herhangi bir farklılığa işaret etmez” gibi ifadelerden çıkarabiliriz.[364] Marx'ın belirli ırksal niteliklerin kalıtım yoluyla geçebildiğini gördüğü de ortaya çıkıyor.[365] Neyin kalıtım yoluyla kazanıldığını ve sonuç olarak kalıtım ve çevre arasında var olan bir çeşit etkileşimin ürünü olup olmadığımızı hiçbir zaman tam olarak öğrenemeyeceğiz.[366] Ama kesin olarak bilebileceğimiz şey şu ki kalıtım, kendi genel kuramının istisnalarını açıklamaya çalışırken Marx'ın kullanabileceği boşluklardan biridir. Şüphesiz bu ve “genişletilmiş” koşullarla ilgili diğer boşluk Marx'ın istediğinden daha fazla büyütülebilir. Ancak büyütülürse Marx'ın görüşleri tam bir karmaşaya sürüklenir ya da daha kötüsü, malumun ilanı haline gelir. Bu, Engels'in dediğine göre, genel açıklamalarında ekonomik faktörlerin belirleyici rolünü abartarak Marx'ın başarıyla önüne geçtiği bir tehlikedir.[367]

İstisna olasılığını akılda tutarsak, durumumuzu şöyle özetleyebiliriz: Marx'ın herhangi bir gruba atfettiği niteliklerin çoğu, kişisel özgünlüklerine dokunmaksızın, grubun hemen hemen bütün üyeleri için geçerlidir. Şu anki çalışmamız için belki de daha önemli olan nokta ise, Marx'ın istisnalarla ilgili bütün kabulleri için kullandığı nitelemedir: “Belli kişiler davranışlarında ait oldukları sınıflardan her zaman etkilenmezler (...) bunun sınıf mücadelesi üzerindeki etkisi, birkaç soylunun *tiers etat*'a geçmesinin Fransız Devrimi üzerindeki etkisi kadar azdır”.[368] Bu örnek, başka ne düşündürürse düşündürsün, Marx'ın tarihin kitle hareketlerinin ürünü olduğu inancını açık bir dille anlatıyor. Ayrıca, Marx'ın yazılarındaki insan unsurunu her zaman bu bakış açısından değerlendirmek gereklidir. Sınıfıyla kavgalı bireyler, bir kuramın nerede sonlandığını gösteren işaretler olabilir; ama bu kişiler, Marksizmi kavramak için bilinmesi elzem insanlar değildirler. Bu çerçevede, Marx'ın iktisat olarak ilan ettiği şey, psikolojiyle ilgili

sözleri de olabilirdi: “Doğada mantıklı ve zorunlu olan, kendisini, körlemesine iş gören ortalama olarak gösterir.”[369] Hem insanlar hem de fiyatlar ele alınırken istisnalar kabul edilir; ama Marx bu istisnaların genel kuramını bozmalarına izin vermez.

347 *Alman İdeolojisi*, s. 48-49

348 A.g.e., s. 77

349 *Komünist Manifesto*, s. 12. 1888 İngilizce basımındaki bir dipnotta Engels bu iddiayı “bütün yazılı tarih” diyerek sınırlandırır. Burada, 1848’de Marx’ın ve kendisinin ilkel komünizmle ilgili bir şey bilmediklerinin altını çizer.

350 *Felsefenin Sefaleti*, s. 195; *Letters to Dr. Kugelmann*, s. 19

351 Toplumun sınıflara bölünmesiyle ilgili daha geniş bir tartışma için benim makaleme bakınız; “Marx’s Use of “Class””, *American Journal of Sociology*, LXXIII (Mart 1968), s. 573-80

352 İşçilerle ilgili Marx şöyle söylüyor: “Yaşamının büyük kısmını üretim sürecinde geçirdiği için, üretim sürecinin koşulları büyük oranda aktif yaşam sürecinin ya da yaşamının da koşullarıdır.” *Kapital* III, s. 86. Bu durum, günlerinin büyük kısmını “çalışarak” geçiren kapitalist ve köylü için de geçerlidir.

353 A.g.e., s. 857-858. Marx kapitalistin “ekonomik kategorilerin kişileşmesi, kimi sınıf ilişkilerinin ve sınıf çıkarlarının cisimleşmesi” olduğunu da belirtir. *Kapital* I, s. 10. Ayrıca bakınız a.g.e., s. 85, 592

354 *1844 Elyazmaları*, s. 109; a.g.e., s. 79

355 Brian Barry, *Political Argument* (Londra, 1965), s. 176

356 C. Wright Mills, *The Marxists* (New York, 1962), s. 115

357 O halde ortak hiçbir çıkarımız yok mudur? Marx olduğunu düşünür ama ortak çıkarlar modern kapitalizmde oldukça sınırlıdır. Vereme karşı savaşmak bu ortak çıkarlara bir örnektir. Marx, “ortak çıkar sadece, birey için bu çıkarın gelişmesi, gelişmemesinden daha kârlı olduğu zaman takdir edilir” derken konuyla ilgili gerçek düşüncelerini açıklar. *Kapital* III, s. 190. Bireylerin insan oldukları için kimi ortak çıkarları olduğu da iddia edilebilir. Mesela komünizmde yaşanacak hayat, gerçekten herkesin yararınadır. Ancak bu gibi çıkarların gerçekleşmesi, mevcut bütün toplumsal sınıfların ortadan kalkmasını gerektirir. Oysa ki, Marx’ın ilgilendiği şey, tam da bu gruplar ve aralarındaki gerçek ve potansiyel çatışmalardır. Böyle olunca çıkarlar, çatışan grupların üyeleri olarak Marx’ın bireylere atfettiği hedeflerle ilişkilendirilmiştir.

358 *Alman İdeolojisi*, s. 76

359 A.g.e

360 Eugene Sue’nin romanı *Mysteries of Paris*’teki genç bir fahişe hakkında Marx şöyle diyor: “Bütün zaaflarına rağmen Fleur de Marie, canlılık, neşe, enerji; kişilik özelliklerinde de esneklik gösterir; ki bunlar, yaşadığı insanlık dışı durumda insani gelişimini açıklayan yegâne şeylerdir.” *Kutsal Aile*, s. 225. Bu durum, bireyin işi ve işiyle ilgili koşulların kişiliği üzerindeki etkisinin aslında

oldukça az olabileceğini gösterir. Marx’ın bir “mizaç” olarak cimrilikten bahsettiği yerler de “kişisel yaşamın” üstün gelmesinin bir örneğidir. *Kapital* I, s. 592

361 A.g.e., s. 9

362 A.g.e., s. 438

363 *Alman İdeolojisi*, s. 69. Marx şunun farkındadır: Bir milletin kendi içinde bireyler, maddi koşullar hesaba katılmasa bile farklı gelişme seviyelerine sahiptir (...) Bu, bilincin bazen, zamanın ampirik ilişkilerinden neden daha ileri olabileceğini (...) açıklar; öyle ki, bir sonraki dönemde, önceki düşünürlere “otorite” denebilir. A.g.e., s.72

364 A.g.e., s. 189

365 *Kapital* III, s. 774. Örneğin Marx “doğuştan gelen ırksal özellikler”den bahseder. Başka bir yerde, dünya tarihinin başlangıç noktasının “öznel ve nesnel olarak kabileler, ırklar vs.’de cisimleşmiş kimi doğa gerçeklerinde” bulunabileceğini belirtir. Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 309

366 Burada açık olarak gördüklerimiz, Marx’ın çevresel güçlerin, (doğru bir şekilde kullanıldığında) kalıtım yoluyla geçen bütün insani nitelikleri yeniden yapabileceğine inandığını anlatıyor. Görünen o ki böyle bir şey komünizmde meydana gelir. Marx şöyle söylüyor: “Irksal farklılıklar gibi türlerin doğal çeşitliliği bile (...) tarihsel olarak denetlenmelidir.” *Alman İdeolojisi*, *Werke* III, s. 410

367 *Selected Correspondence*, s. 447

368 “Die Moralisierende Kritik”, *Werke* IV, s. 349

369 *Letters to Kugelmann*, s. 74

ÖZET

II. Kısım'da şunu öğrendik: Marx'a göre insanlarda ortak olan, kendilerini doğada nesnelleştirirken aynı zamanda onu sahiplenme güçlerini ve eş zamanlı olarak kendilerini geliştirirken doğayı değiştirmeleridir. Birinin doğayı kendi parçası ve kendini de doğanın bir parçası yaparken kullandığı temel araç, bireyin üretici etkinliğidir. Marx bu etkinliğin, her bir birey ya da bireyin tikel güçleri ve gereksinimleri ile diğer insanları da kapsayan dünyadaki gerçek nesneler arasındaki bir dizi dinamik ilişki olduğunu düşünür. Bu etkileşimin niteliğini belirleyen, insanın güçlerinin ve nesnelerinin büründüğü somut formlardır; öte yandan bu formlar, bu güçlerin ve nesnelerin gelişme seviyelerini de yansıtırlar. Bu etkileşimi incelemek için kullanılan bütün ana kavramlar ("güç", "gereksinim", "sahiplenme", "nesnelleştirme", "gerçekleşme", "çalışma", "yaratıcılık", "özgürlük" gibi) kendi özel konumlanma noktalarından bakıldığında nelerin meydana geldiğini bize bütüncül olarak iletirler. Bu nedenle insanın doğayla temel ilişkisini yeniden kurup, bunların içsel birliğini gösterirken, bir dizi birbirine kenetlenmiş tanım oluşturdum ki, bu tanımlar, Marx'ın insanı anlatırken kullandığı terimler için uygun olan tek sözlüğü oluşturur.

Son bölümde, "insan"dan sınıflara ve yaşayan gerçek insanlara bir geçiş yaptım. Her bir sınıfın yaşadığı ve çalıştığı özgün koşullar, hem doğrudan güçlerini ve gereksinimlerini biçimlendirerek hem de dolaylı olarak, daha sonra doyurmaya çabalayacakları çıkarları üreterek kapitalistlerin ve işçilerin farklı niteliklerini yaratır. Sınıflarının özel niteliklerini taşımayan bireylerin sorumluluğu, sıra dışı bir kişisel hayatın ve/veya kalıtımın varlığına yüklense de, bu gibi istisnaların önemi abartılmamalıdır; zira Marx'ın ilgilendiği şey

çoğunluğun, çoğu zaman ne olduğu ve ne yaptığıdır. Bir sonraki bölümün konusu, işte bu çoğunluktur.

III. KISIM

YABANCILAŞMA KURAMI

18

YABANCILAŞMA KURAMI

Yabancılaşma kuramı, Marx'ın kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç üzerindeki yıkıcı etkisini gösterdiği entelektüel yapıdır. Bu kuramında Marx, eylemde bulunan bireyi merkeze alır. Aslında bu kuram Marx'ın, yaşayan insanları, onların yaşam koşullarını (etkileşimlerini kavramak için kullanılan formlar grubu) ve bu koşullar altında sürdürdükleri yaşamı (bu formların içini dolduran içerik) anlama yöntemidir. Bireyin kendi etkinliği, ürünü, diğer insanlar, cansız dünya ve diğer türler arasındaki bağlara da bu başlık altında yer verilir. Kısacası, Marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı olarak yabancılaşma kuramı, ancak bu kuramın kurucu unsurları açıklandıktan sonra derli toplu bir şekilde ortaya çıkarılabilir.

Daha önce Birinci Kısım'da ve onu izleyen bölümlerde dile getirilen kimi noktalar, yabancılaşmayı tartışmak için felsefi ilkeler olmaları bakımından bu bölümde bana yardımcı olacak. Bu noktalar şunlardır: Marx'ın incelediği konu organik bir bütün oluşturur; ele aldığı çok sayıdaki faktör, bu bütünün farklı yüzleridir; bütün bu faktörler arasında içsel ilişkiler vardır; karşılıklı etkiler hem nedensellikten çok daha baskındır hem de nedensellik karşısında mantıksal önceliğe sahiptir; yasalar, karşılıklı etkilerin oluşturduğu örüntülerle ilgilidir; Marx'ın faktörleri anlamak için kullandığı

kavramlar bu faktörlerin içsel ilişkilerini bize iletir; bu son nokta, her bir faktörden bütünün (ya da bütünün büyük kısmının) “ifadesi” ya da başka bir faktörün bir “formu” olarak bahsetmemizi mümkün kılar; son olarak, Marx’ın faktörlerin içsel ilişkili olduğuna ilişkin görüşü, kavramların anlamlarının bir parçası olarak bu ilişkilere yer verme alışkanlığı ile birlikte, yaygın olarak sadece bir faktörle ilişkilendirilen nitelikleri, karşılıklı etkilerinde önemli bir değişikliği saptamak için başka bir faktöre aktarmasına izin verir. İşte bu noktalardan oluşan çerçevede Marx’ın yabancılaşma kuramının bütüncül bir yorumunu kurgulamaya çalışırken, aynı zamanda bu çerçevenin kendisini de sınamış olacağız.

Yabancılaşma kuramının büründüğü belki de en önemli form, bugün ve gelecek arasında çizdiği içsel ilişkidir. Önemlidir; çünkü kuramın uygulanışını en çok belirleyen bu formdur. Yabancılaşma, ancak ve ancak yabancılaşmamanın yokluğu olarak anlaşılabilir. Bu tanımlamanın her bir basamağı, diğer basamağın referans noktasıdır. Öte yandan Marx için yabancılaşmama, insanın komünizmde sürdürdüğü yaşamdır. O halde gelecek bin yıllarla ilgili herhangi bir bilgimiz yok ise yabancılaşma, netleştirilmesi mümkün olmayan bir itham olarak kalacaktır. Yabancılaşmanın içerdiği “mantıksal coğrafyayı” anlamaya, “sağlık” ve “hastalık” ifadelerini karşılaştırarak biraz olsun yaklaşabiliriz: Belli bir hastalığa yakalanmanın ne demek olduğunu biliriz, çünkü bu hastalığa yakalanmamanın ne demek olduğunu biliriz. Eğer sağlıklı olmanın ne demek olduğuna dair fikrimiz olmasaydı, hastalığın belirtilerinin ortaya çıktığı durum bize “normal” görünürdü.[370] Dahası, birinin hasta olduğu söyleniyorsa, bu söylenenin dışsal bir ölçüte dayanarak varılan bir değer yargısı değil; “gerçek” olduğunu düşünürüz. Bunların nedeni, hastalık ve sağlığı genelde içsel ilişkili olarak düşünmemizdir. Birinin yokluğu, diğerinin anlamının zorunlu unsurudur. Benzer şekilde, Marx da yabancılaşma ve yabancılaşmama durumları arasında bir içsel ilişki ortaya koyduğu için, bu konudaki sözlerini değer yargısı sayamayız: Burada da kararlarımıza temel oluşturacak bir “dışsal” ölçüt yoktur.

O halde Marx “yabancılaşma” kavramını, insanlığın yabancılaşmamadan “uzak” olan ya da yabancılaşmamadan “daha azını” içeren bütün durumlarına işaret etmek için kullanır. Ama söylemek gerekir ki, genelde bu ithamı uç durumlar için saklı tutar.[371] Bu uç anlamıyla ve bu ölçekte Marx yabancılaşmadan “olmaması gereken bir hata, bir kusur” olarak bahseder.[372] Hem bireyden hem de bireyin yaşam tarzından “yabancılaşmış” diyerek söz edilebilir ve bireyin hayatına yabancılaşmanın en çok bulaştığı alanlara “yabancılaşma bölgesi ” (İng. “*realm of estrangement*”) damgası yapıştırılabilir.[373]

Komünizmin uygun bir ölçüt olarak kabul edilmesini şu düşünce izler: Sınıf üyeleri, komünist idealden uzak düşmeleri bakımından ve uzak düştükleri oranda yabancılaşmışlardır. Bu bağlamda Marx, yabancılaşmanın göstergelerinden biri “her şey[in] insanlık dışı bir gücün egemenliği altında” olmasıdır, diyor ve ekliyor: “Bu durum, kapitalist için de geçerlidir”.[374] Yabancılaşmanın formları her bir sınıf için farklıdır; çünkü sınıfların konumları ve yaşam tarzları farklıdır ve tahmin edebileceğimiz gibi en ciddi sıkıntıları çeken proletaryadır. Bu nedenle Marx üreticilerin akıbeti üzerinde çok daha fazla durur ve “insanın yabancılaşması”yla ilgili genel kanaatlerde bulunurken aklındaki çoğunlukla üreticilerdir. Bu gibi örneklerde, söz ettiğimiz koşul ve nitelikleri paylaşan diğer sınıflara da proletaryanın yanında yer verilir. Marx’ın görüşlerine ilişkin ben de aynı tavrı benimsedim. Kapitalistlerin kendilerine özgü yabancılaşmalarını konu alan bir bölümü kitaba ekleyerek, bu durumun yaratacağı kafa karışıklıklarını gidermeyi umut ediyorum.

Ancak yabancılaşma kuramı, Marx’ın insan anlayışıyla ilgili daha önce söylenenlerin bir özetinden çok daha fazlasıdır; insanoğlunu incelemek ve insan hakkında konuşmak için yeni bir odaklanma noktasıdır. Bu yeni odaklanma noktası, insanları tanımlarken kullanılan birbirlerine bağlı unsurların işleyişindeki bozukluğa ya da parçalanmaya vurgu yapar. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve Marx tarafından ilişki olarak anlaşılan bütün bu hususlar değişmiş; başka bir şeye dönüşmüştür.[375] Bir yazısında Marx şöyle söyler:

Açıklanması gereken şey, yaşayan ve etkin insanların metabolizmalarının doğal, inorganik koşullarıyla, yani doğayla birliği ve bu nedenle de doğayı sahiplenmeleri değildir. Bu birlik tarihsel bir sürecin sonucu da değildir. Açıklamamız gereken, insanın varlığının inorganik koşullarının bu etkin varoluştan ayrıştırılmasıdır; ki bu ayrışma sadece ücretli emek ve sermaye arasındaki ilişkide eksiksizce tamamlanır[376] *(vurgu Marx'a ait).*

Marx'ta içsel ilişkiler anlayışının yardımıyla ortaya çıkan ve insan doğası olarak kavranılan doğa ile insan arasındaki özgül birlik düşünüldüğünde, bu ilişkilerde bireyin öncü rolünü azaltan bütün önemli değişiklikler insanla doğayı ayırıyormuş gibi değerlendirilir. İnsanın ayırt edici karakterinin yansımalarına bakılarak denilebilir ki, insan ve dış dünya arasındaki ilişkiler, bu karakteri, insanın üzerinde denetimini yitirdiği çok sayıda unsurun arkasına gizleyecek birer araç haline gelmiştir. Yabancılaşma kuramı, bağımsız olduğu varsayılan işte bu unsurlara odaklanır.

Marx'ın insan doğası olarak aldığı şeydeki çarpıklaşma, genel olarak, konuşma dilinde "yaşamsal bir bağın tam ortasından kesilmesi" şeklinde ifade edilir. İnsanın işinden koparıldığı söylenir; ne yapılacağı ve nasıl yapılacağına karar verilmesinde hiçbir rolü yoktur. Bu kopma, insan ve insanın yaşam etkinliği arasındaki bir kopmadır. İnsanın kendi ürününden koparıldığı söylenir; yaptığı şey üzerinde ya da yaptığı şeyle daha sonra ne yapılacağı konusunda hiçbir denetimi yoktur. Bu kopma ise, insan ve maddi dünya arasındaki bir kopmadır. Ayrıca insanın diğer insanlardan da koparıldığı söylenir; rekabet ve sınıfsal düşmanlık, iş birliğinin çoğu formunu olanaksız kılar. Bu da insan ile insan arasındaki bir kopmadır. Her bir durumda, insan türünü ayırt eden bir ilişki yok olmuş ve bu ilişkinin kurucu unsurları farklı şeylermiş gibi görünecek şekilde yeniden bir araya getirilmiştir.

Bütün bu ayrışma ve bölünmelerden sonra bireyden geriye kalan sadece bir et yığınıdır; insan olarak tanınmasının temelini oluşturan bütün özelliklerinin kesilip atılmasından sonra elde edilen en küçük ortak payda işte budur. Çıplak kalan bu yabancılaşmış birey, bir "soyutlama" olmuştur. Gördüğümüz gibi soyutlama, Marx'ın toplumsal bütünlükten yalıtılmış görünen bütün faktörleri işaret

etmek için kullandığı geniş bir terimdir. İşte bu yalıtılmışlık anlamıyla yabancılaşmış emek ve sermayeden "soyutlamalar" olarak söz edilir.[377] En basit anlatımıyla "soyutlama", "boşluk" içerisinde elde edilen bir çeşit saflıktır. Soyutlamanın zıttı, anlamlı tikellikler grubudur; bu grup içerisinde insan bir türe ait olduğunu bilir. Bu tikelliklerin diğer faktörlerle içsel ilişkilere sahip oldukları düşünülürse, toplumsal bütünlüğün bu faktörlerde ifade edilmesi ölçüsünde, bütün faktörler bir türe ait kabul edilir, çünkü toplumsal bütünlüğün herhangi bir faktörde hangi yollardan mevcut olduğunu; yani içsel ilişkilerinin özgül niteliklerinin kapsamını tam olarak anlamayız. Bu nedenle bu faktör toplumsal bütünlükten bağımsız görünür; bir soyutlama olur. Bir soyutlama olunca ona özgü olan hususlar (bu hususlar kendisini diğerlerine bağlayan, ancak kendisinin bir parçası gibi algılanan özel yollardır) diğer soyutlamalarla olan yüzeysel benzerliklerinin gerisinde gözden kaybolurlar. Bu benzerlikler sınıflar olarak genelleştirilmiştir ve bunlar temelinde yabancılaşmış insanlar dünyalarını anlamaya koyulurlar. Böylece zihin, yanlış bir biçimde sınıflandırmaya doğru yönlendirilmiş olur.

Yabancılaşmış insan bir soyutlamadır; çünkü birey, insana özgü olan her şeyle bağını yitirmiştir. Kendisine farksız gelen nesneler üzerinde, insani farklılıklarını ve sevecenliğini yitirmiş insanlar arasında, farklılaşmamış bir iş yapmaya indirgenmiştir. Türüne özgü özelliklerini anlamamıza yardım eden; kendi etkinliğiyle, ürünüyle ve türünün diğer üyeleriyle kurduğu ilişkilerinden geriye az şey kalmıştır. Sonuçta Marx böyle bir yaşam için, "insanın sadece bir işçi olarak soyut varoluşudur; bu nedenle, içi doldurulmuş boşluğundan mutlak boşluğa düşebilir" diyebilmektedir.[378] Yabancılaşmış insan için bir hava boşluğu derken biraz abartmış olabilir; ama "soyutlama" terimi işte bu kadar uç bir anlama dayanır.

Bireyin bir soyutlamaya dönüşerek yozlaşmasıyla aynı anda ondan ayrılmış olan (artık kontrolü altında bulunmayan) parçalar da kendi dönüşümlerini yaşarlar. Bu sürecin meyveleri mülkiyet, sanayi ve dindir, ki Marx bu üçlüyü "yabancılaşmış yaşam unsurları"

olarak adlandırır[379] (bu liste tam değildir; ama meseleyi anlatmak için başka örnek vermeye de gerek yok). Her bir örnekte, kopmuş bir ilişkinin diğer yarısı, kendine ait toplumsal dinamiklerle hareket eder. Bu hareketinde bir dizi forma bürünerek, aslında insanda bulunan, başlangıçtaki halinden uzaklaşan bir yönde ilerler. Nihayetinde, bağımsız bir hayatı olur; yani, bireyin doyurmaya çalışacağı "gereksinimlere" dönüşür ve bireyle arasındaki asıl bağ tamamen silinir, yok olur. Paranın kapitalist toplumlarda sahip olduğu gücü büyük oranda açıklayan işte bu süreçtir. Bu güç, paranın, üreticisinin ayrılmaz bir parçası olarak kalsalardı asla satın alamayacağı nesneleri satın alma gücüdür.

Dahası, gerçek dünyada olup biten bu süreç, insanın zihnine de yansır: İnsan dediğimiz şeyin özsel unsurları, bağımsız ve bazı durumlarda da her şeye muktedirmiş gibi anlaşılır; bu unsurların bireyle arasındaki bağlar, gerçekte olduklarından farklı görünür.[380] Bu gerçekliğin çevresini saran düşünceler de bu gerçekliğin kusurlarına sahiptir.[381] Bütünlük sayısız parçaya bölünmüştür ve parçaların bütün içerisindeki ilişkileri artık saptanamaz durumdadır. İncelediğimiz parça ister insan, ister insanın etkinliği, isterse de insanın ürünü ya da düşünceleri olsun, yabancılaşmanın özü budur. Aynı ayrışma ve çarpıklaşma her birinde görülür.

Eğer yabancılaşma insan doğasının parça parça edilmesiyse, komünizmin bu parçalar arasındaki bir çeşit yeniden birleşme olarak sunulması beklenir ve komünizm, tam da bu şekilde sunulur. Bir yazısında Marx komünizm hakkında şunları ileri sürer: Komünizm, "toplumsal (insani) bir varlık olarak insanın kendisine tam olarak geri dönüşüdür- bilinçli olan ve daha önceki bütün gelişmelerin zenginliğiyle başarılmış bir geri dönüştür." Komünizm "bütün yabancılıkların olumlu aşkınlığıdır; yani, insanın dinden, aileden, devletten; insani, toplumsal varoluş tarzına geri dönüşüdür."[382] Komünizmde gedikler kapanır ve Marx'a göre insanoğlunu oluşturan bütün unsurlar yeniden birleştirilir. İş bölümünün sonlanması (herkes birçok farklı işle uğraşır) ve toplumsal sınıfların yok olması gibi tam komünizme yüklenen niteliklerin çoğu, bu

birleşmenin belirgin pratik örnekleridir. Ben bu çalışmanın geri kalanında, böylesi bir tedaviyi gerektiren bölünmenin kanıtlarını göstermeye çalışacağım.[383]

370 Aynı "mantıksal coğrafyayı", Marx'ın çağdaşlarına yöneltti̇ği "iki başlı" sıfatların hepsinde görebiliriz. Marx işçilerin içinde bulunduğu kötü durumu nasıl oluyor da "bozulma", "insanlıktan çıkma" ve "parçalanma" ve işçinin kendisini de "güdük", "engellenmiş" ve "bozulmuş" olarak tarif edebiliyor? Bunu yapabilmesinin tek koşulu, bu nitelemelerin zıtlarının (kesin olmasa da) bilincinde olmasıdır.

371 Komünizmin, Marx'ın günümüze yabancılaşmayı atfetmekte kullandığı ölçüt olduğu şu sözünden açıkça anlaşılıyor: "İşçinin yalıtıldığı topluluk, siyasal topluluktan çok daha farklı bir boyuttaki topluluktur. Emeğinin, işçiyi ondan ayırdığı topluluk, yaşamın; fiziki ve zihinsel yaşamın, insan ahlakının, insan etkinliğinin, insanın özünün kendisidir." "Kritische Randglossen", *Werke* I, s. 408. Hatırlarsak "insan", Marx'ın genelde komünizmi betimlemek için kullandığı bir sıfattır.

372 *1844 Elyazmaları*, s. 170. "Dinin varlığı, bir hatanın varlığıdır" diyor. "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 352

373 *1844 Elyazmaları*, s. 109. Mümkün olan en geniş çapta ve komünizmi akılda tutarak Lichtheim "yabancılaşma"yı "bu, kendini gerekleştirmenin başarısızlığı" olarak tanımlamakta haklıdır. George Lichtheim, *Marxism* (Londra, 1965), s. 44. Öte yandan, çoğu yerde "yabancılaşma" (İng. "*alienation*", Alm. "*entmtsserung*") ve "yabancılık" (İng. "*estrangement*", Alm. "*entfremdung*") eş anlamlı olarak kullanılabilir. Bu iki kavram arasındaki vurgu farkı, sadece aşağıdaki tartışmada açığa çıkacaktır.

374 *1844 Elyazmaları*, s. 126

375 Bir defasında Marx, yabancılaşmanın şu gerçekte kendisini gösterdiğini söylüyor: "kendinde her şey, kendinden farklıdır; etkinliğim başka bir şeydir (...) ." a.g.e.

376 *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, s. 86-87

377 *1844 Elyazmaları*, s.75; a.g.e., s. 91

378 A.g.e., s. 86. Başka bir yerde Marx proletaryadan "soyut bireyler" olarak bahseder, çünkü üretici güçler onlardan çekilip alınmıştır. Bu nedenle "gerçek yaşamlarının bütün içerikleri"nin onlardan çalındığını savunur. *Alman İdeolojisi*, s. 66

379 *Kutsal Aile*, s. 157

380 *1844 Elyazmaları*, s.169-170

381 Marx şöyle iddia ediyor: "Kendisine yabancı olan insan, aynı zamanda özüne; yani doğal ve insani özüne yabancı olan bir düşünürdür. Bu nedenle düşünceleri sabit zihinsel biçimler ya da doğanın ve insanın dışında yaşayan hayaletlerdir." A.g.e., s. 168

382 A.g.e., s. 103. Aynı zamanda bakınız "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 370

383 Marx'ın yabancılaşma kuramıyla ilgilenen yeni kitaplar arasından en doyurucu üç tanesi şunlardır: Calvez, *la Pensee de Karl Marx*; Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique* (Paris, 1961), Ivan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (Londra, 1970). "Yabancılaşma" kavramının

kökenleriyle ilgili en iyi tartışma Meszaros'un kitabında yer alıyor. Bu gibi çalışmaların hemen hemen hiçbirinde Marx'ın terminolojisini anlama konusunda okuyucuya yardımcı olunmaz. Dahası komünizm, yabancılaşma kuramını açıklamak için kullanılacağı yerde, yabancılaşma kuramı komünizmi açıklamak için kullanılır. Bu kitapta okuyacağınız yorum ise, Marx'ın insan doğası anlayışına, komünizm öngörüsünün yabancılaşmayı anlamaya yardımcı olması amacıyla kullanılmasına ve daha önemlisi, ana kavramlarını kapsayacak şekilde kuramın bütün bileşenleri arasındaki içsel ilişkilere yapılan vurguyla diğer yorumlardan ayrışır.

19

İNSANIN ÜRETİCİ ETKİNLİĞİYLE İLİŞKİSİ

Yabancılaşmayı derli toplu ele aldığı tek yerde Marx, bu olguyu dört geniş ilişki arasında pay ederek sunar. Bu dört ilişki öyle bölünmüştür ki, bir araya geldiklerinde insanın bütün varlığını kaplarlar. Bunlar insanın kendi üretici etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle ilişkisidir.[384] Kapitalizmdeki üretici etkinlikten "etkin yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği" olarak bahsedilir.[385] "O halde emeğin* yabancılaşmasını meydana getiren nedir?" diye sorduğumuzda Marx şu cevabı verir:

> *İlk olarak, çalışmanın işçiye dışsal olduğu gerçeğidir; özsel varlığına uygun değildir. Bu nedenle çalışırken kendisini onaylamaz, reddeder; rahat hissetmez, mutsuzdur; fiziksel ve zihinsel enerjisini özgürce geliştiremez, bedenini çürütür ve aklını iflas ettirir. Bu sebeple işçi kendisini sadece işi dışında hisseder; işini ise kendi dışında hisseder. Çalışmıyorken evindedir, evindeyken çalışmıyordur. Bu sebeple çalışması gönüllü değildir, zorladır; zorla çalıştırmadır. Bu nedenle çalışması, bir gereksiniminin doyurulması değil; onun [çalışmanın] dışındaki gereksinimlerin doyurulmasının bir aracıdır.*[386]

Çalışmanın insanın özsel varlığına uygun olmadığını iddia ederken (insanı onaylayacağı yerde yadsır; bir gereksinimini doyuracağı yerde kendisine dışsal olan gereksinimleri doyurur) Marx'ın referans noktası türsel insandır. Ancak kapitalizmdeki çalışmanın insanın bedenini çürüttüğünü, aklını iflas ettirdiğini ve

de insanın çalışırken rahatsız ve mutsuz olduğunu savunurken Marx, proletaryanın fiili görünümüne gönderme yapar. Yabancılaşmış emek, işte bu iki düşünce hattının (türsel insanın ve proletaryanın fiili durumunun) kesişmesine işaret eder.

Marx'ın emekle ilgili yorumlarını türsel insanın görüş açısından açıklamaya başlamadan önce, sırayı bir önceki kısımda etkinlikle ilgili söylediklerimizi özetlemeye vermek yerinde olur. Marx insana, doğal ve türsel olarak ikiye ayırdığı belirli güçler atfeder ve bu güçlerin her birinin, bu güçlere denk gelen gereksinimler aracılığıyla insanın bilincine yansıdığını söyler. Buna göre birey, bu güçleri gerçekleştirmek için ne gerekiyorsa ona gereksinim duyar. Doğanın nesnelerinin (ki bu nesneler diğer insanları da içerir) sağladığı maddeler aracılığıyla bu güçler gerçekleşir ve bu nedenle gereksinim duyulan yine bu maddelerdir. Gerçekleşme, nesnelerin sahiplenilmesiyle meydana gelir; bu sahiplenme, güçlerin gelişmelerinin düzey ve türüyle uyumludur. "Sahiplenme", insanın temasa geçtiği doğayı kendisine katması olgusuna dair Marx'ın en genel ifadesidir. İnsanların nesneleri sahiplendiği temel araç ise etkinliktir; etkinlik, yukarıdaki yoruma birey ve dış dünya arasındaki bir aracı olarak katılır. Marx bu etkinliğin insanın güçleriyle üç özel ilişki içinde olduğunu düşünür. İlk olarak etkinlik, insanın güçlerinin birlikte çalışmasının en başta gelen örneğidir. İkincisi, doğayı ve dolayısıyla doğanın dayattığı bütün sınırlamaları dönüştürerek bu güçlerin gerçekleşmeleri için yeni olanaklar ortaya çıkarır. Üçüncüsü, bir güç olarak, insanın potansiyellerinin geliştiği temel araçtır.

Kapitalizmde çalışmanın insanın özsel varlığına uygun olmadığını, yani insanın bu çalışma içerisinde kendisini yadsıdığını ve sadece kendisine dışsal gereksinimleri karşıladığını iddia ederken Marx, insanın etkinliği ve güçleri arasındaki ilişkinin son derece düşük bir kazanım seviyesinde gerçekleştiği bir durumu tarif ediyor. Daha önce gördüğümüz gibi "öz" ve "özsel" terimlerini Marx, insan ve doğayı birbirine bağlayan gerçek ve potansiyel bağların bütününü anlatmak için kullanır. Kapitalist çalışma insanın özsel varlığına

uygun değildir; zira Marx'ın insanoğlunu oluşturduğunu düşündüğü ilişkilerin çoğuna hiç etki etmez. İş bölümünün ve üretici işlerin tekrara dayanan özelliklerinin gelişmesiyle birlikte üretici etkinlik, insanın güçlerinin tümünün bir arada çalışmasının iyi bir örneğini oluşturmaz artık. Yahut sadece, bu güçlerin uygulama alanları sayıca azaldıkça ve daraldıkça güçlerin çalışmasının iyi bir örneği olabilir. Bu ikinci ilişki düşünüldüğünde gecekondular, boş araziler ya da pis fabrikalar üreten çalışma, insanın güçlerinin gerçekleşmesi için doğada daha fazla olanak yarattığı kadar, ya da yarattığından daha fazla, bu olanakları azaltır da.

Ancak kapitalizmin neredeyse tamamen ters çevirdiği ilişki, etkinlik ve güçler arasındaki üçüncü ilişkidir. Kapitalist çalışma insanın güçlerinde içsel olarak bulunan potansiyeli geliştireceği yerde, yerine yeni bir şey koymadan bu güçleri tüketir; bir yakıtmış gibi onları yakar ve yaktığı ölçüde tekil olarak işçiyi eskisinden daha zayıf bırakır. Bu süreçte, bir insan olduğunun göstergesi olan özellikleri giderek yok olur. Bundan önceki bölümlerde bu süreçten insanın güçlerinin "gerilemesi" olarak söz ettim. Marx'ın çalışma ile ilgili "insanın kendine yenilmesi" derken vermek istediği anlam da budur.[387] Komünist toplum ise, bu anlatılanların tam tersini verir bize. Komünizmde insanın üretici etkinliği, insanın bütün güçleriyle ilişki içindedir ve bu güçlerin gerçekleşmesi için sayısı giderek artan fırsatlar yaratır. Bu şekilde, kapitalizmde çalışma insan doğasının yadsınması, Marx'a göre insana ait olan şeylerin ondan esirgenmesiyken; komünizmde çalışma bu doğanın onaylanması olur.

Ayrıca Marx yabancılaşmış emeği, kısmen de olsa, böyle bir etkinlikte bulunan insanların fiili görünümü olarak düşünür. Kapitalist çalışma, işçilere, sonuçların herkes tarafından gözlemlenebileceği bir düzeyde ne yapmıştır? Marx'ın bu soruya cevabı şudur: Kapitalist çalışma işçinin bedenini çürütür ve aklını iflas ettirir. Bir açıdan *Kapital*'in birinci cildi, çok önemli olan bu tezi belgeleme girişimidir. Bu çalışmada betimlenen fiziksel bozukluklar arasında boyun kısalması, sırtın kamburlaşması,

kasların fazla ya da az gelişmesi, parmakların boğum boğum olması, akciğerlerin büyümesi ve cildin solgunlaşması sayılıyor. Bu bozukluklardan bazıları (Marx kimi kasların fazla gelişmesini ve kemik eğriliklerini seçer) sınırlı ve tek yönlü görevini yerine getirirken işçinin üretkenliğini arttırabilir ve bu şekilde işveren için bir avantaj bile olabilir.[388] Bu gibi fiziksel özellikler sanayinin yarattığı rahatsızlıklara denk düşer. Marx'ın anlatımıyla işçi "kendi bedeninin kırıntısından ibarettir", "makinenin yaşayan uzantısıdır" ve onun bir parçası gibi görünür.[389]

İşçinin aklı da işinin doğası ve çalışma koşulları tarafından tahrip edilmiştir. Sanrıları, çürüyen irade gücü, zihinsel donukluğu ve özellikle de cehaleti... Bunların hepsi devasa boyutlardadır. Marx'a göre kapitalist sanayi, çalışanlarında aptallık, fiziksel ve akli gerilik (kretenizm) üretir.[390] İnsanın içinde bulunduğu bu koşullarla komünizmdeki koşullar arasındaki topyekûn karşıtlık o kadar açıktır ki yoruma gerek kalmaz. Öte yandan bu iki koşul arasında Marx'ın olduğunu varsaydığı bağ, birincisini yabancılaşma olarak tescillemesine olanak sağlar.

İşçinin "çalışmadığı zaman evinde olduğuna" ve "çalıştığı zaman evinde olmadığına" dair öznel duyguları da emeğinin yabancılaşmış niteliğinin diğer işaretleridir. Eğer insanların hiçbir zaman çalışmaktan hoşlanmayacaklarını ve çalışmanın doğası gereği insanların bir an önce bitirip gitmek istedikleri bir etkinlik olduğu görüşünü benimsersek, Marx'ın işçilerin hoşnutsuz ve rahatsız olduğuyla neden bu kadar ilgilendiğini anlayamayız. Oysa ki komünizm için öngördükleri düşünüldüğünde, Marx bu görüşü benimsemez; benimseyemez.

Kapitalist çalışma çeşitli şekillerde bir "işkence", "hayattan verilen ödün" ve "acı çekme" olarak betimlendiğinde, kapitalizmde zorlanmadıkça kimsenin çalışmayacağına şüphe kalmıyor.[391] Sadece, kişinin yemek bulabilmek için çalışmasını gerektiren koşullar, işçileri böylesi olağanüstü bir özveride bulunmaya sürükler. Ne zaman ki zorunluluk ortadan kalkar, "çalışma da veba salgını gibi geri çekilir."[392]

Marx yabancılaşmış emeğin iki yönüyle daha ilgilenir. Birincisi, bu emek işçi olmayanların özel mülküdür ve ikincisi, insanın insani ve hayvansal işlevlerinin ters çevrilmesi sonucunu doğurur. İlkiyle ilgili Marx, “emeğin işçi için dışsal niteliği, emeğin kendisine değil de başka birine ait olduğu gerçeğinde görülür; emeği işçiye ait değildir; emeğiyle birlikte işçi, kendisine değil başkasına aittir” diyor.[393] Eğer işçi çalışmaya zorlanıyorsa, birileri de onu zorluyor demektir (bu zorlamanın ne kadar etkili olduğu işçinin yoksulluk koşullarına bağlıdır). Marx’a göre eğer işçinin “kendi etkinliği ona özgür olmayan bir etkinlik olarak görünüyorsa, o zaman bu etkinliğe, başka birinin hizmetindeyken, başka birinin baskısı, zoru ve boyunduruğu altındayken yaptığı etkinlik gözüyle bakıyor demektir”.[394] Bu baskıcı “başka biri” elbette kapitalisttir. Kapitalistin kontrolü o kadar bütüncül, o kadar eksiksizdir ki çalışmanın biçimini, yoğunluğunu, süresini, ürünün çeşidini ve sayısını, çalışmayı çevreleyen koşulları ve hepsinden daha önemlisi işçinin böyle bir çalışmada bulunup bulunmayacağını belirler. İşçi sadece ve sadece kapitalistin izniyle üretici etkinlikte bulunabilir ve kapitalist ne vakit yeteri kadar üretildiğine karar verse; yani, ne vakit daha fazla üretim daha fazla kâr getirmeyecek olsa, işçinin etkinliği de son bulur.

İnsanın insani ve hayvansal işlevlerinin ters çevrilmesi diye adlandırdığımız şey ise, insanın hayvanlarla paylaştığı etkinliklerin, insanın insan olduğunu gösteren etkinliklerden daha insani göründüğü durumu işaret eder. Marx’ın iddiası şudur: Üretici etkinliği sonucunda insan (işçi);

> *hiçbir etkinliğinde değil de, sadece hayvansal işlevlerinde özgürce etkin olabildiğini hisseder; yemede, içmede, üremede ya da en fazla evinde ve kılık kıyafetinde, vs., ve insani işlevlerini yerine getirirken kendisini hiçbir şey gibi değil ama bir hayvan gibi hisseder. Hayvansal olan insaniye dönüşür ve insani olan hayvansala dönüşür. Elbette yemek, içmek, üremek, vs. de özgün insani işlevlerdir. Ama hepsini tek ve nihai amaçlara çeviren bir soyutlama yapılırsa bunlar, diğer bütün insani etkinliklerin alanından ayrılan hayvansal işlevlerdir.*[395]

Gördüğümüz gibi bir soyutlama, bağlantılardaki bir kopmadır; zincirdeki bir halkanın, bağımsız bir parça olarak kendisini ayrı tutmasıdır. Yemek, içmek ve üremek insanın bütün güçlerinin birlikte gerçekleştiği durumlar olabilir; ama kapitalizmde bu güçler, aynı hayvanlar âlemindeki denkleri gibi, sadece doğrudan ve en belirgin işlevlerini yerine getirir. Bu güçler ne kadar bozulmuş olursa olsun birey, kendini insan olarak diğer canlılardan ayıran çalışma başta olmak üzere diğer etkinliklerdense, bu etkinliklerde çok daha fazla tercih hakkına sahiptir. Yemek ve içmek, insani bir bakış açısından doyurucu olmaktan çok uzak olabilir; ama işçi bu etkinliklerde en azından istediği bir şeyi yaptığını hisseder. Aynı şeyi üretici etkinlik için söylemek mümkün değildir.

Yabancılaşmış emeğin bütün bileşenlerini anlamanın en iyi yolu, onları, yabancılaşmış emeği yani İlişkiyi meydana getirmek için birleşen tikel ilişkiler olarak görmektir. Kapitalist üretici etkinliğin insanın türsel benliğiyle, bedeni ve aklıyla, çalışırken duyduğu öznel hislerle, çalışma isteğiyle, kapitalistle, kendi insani ve hayvansal işlevleriyle ve komünizmde üretici etkinliğin nasıl olacağıyla ilişkileri, yabancılaşmış emeğe karşılık gelir.[396]

Bu tikel ilişkilerin sürekli birbirlerine karıştıkları açık olmalı. Marx da hiçbir zaman onların ayrı olduklarını ima etmemiştir. Parçada bütünü görme pratiği bütün tikel ilişkileri, herhangi bir ilişkinin tam gelişiminin bir yönü olarak birbirine bağlar. Bu nedenle birbiriyle çakışan açıklamalardan kaçınmak mümkün değildir. Ama konunun bir de öteki yüzü var: Bu ilişkilerden birini tam olarak açıklamak, bizi yabancılaşmış emek kavramlaştırmasına götürüyor olabilir; ancak bu durum, yabancılaşmış emeğin sadece bu parçaları içerdiği anlamına gelmez. Yabancılaşmış emeği yeniden kurarken, kendimi *1844 Elyazmaları*'nda bu konuya ayrılan birkaç sayfada yer verilen en büyük ve en belirgin yapı taşlarıyla sınırladım. Ama daha birçok ilişki bu yapıya girer. Bunlardan, yaptığım sunumu rahatlatması amacıyla şu ana kadar atladığım bir tanesinin oldukça önemli olduğunu birazdan öğreneceğiz.

384 Atıfta bulunulan yorum *1844 Elyazmaları*, s. 69-80'ndan alınmıştır. Temel yabancılaşma ilişkileriyle ilgili bu bölümlerdeki malzemenin çoğu bu sayfalardan alındı. Marx'ın çalışmasındaki diğer ilişkiler (dördü burada sayılmıştır), organik bir bütünün farklı yönleridir. Bu nedenle yabancılaşmanın açıklanmasına herhangi birinden başlanabilir ve haliyle diğerlerine geçilebilir. Marx, insanın ürününe yabancılaşmasından başlar; ama ileride açıklığa kavuşturacağımız nedenlerden ötürü yabancılaşmış etkinlik daha iyi bir başlangıç noktasıdır. Aynı zamanda, sunumu kolaylaştırması için Marx'ın üçüncü ve dördüncü ilişkilerinin yerini değiştirdim. Böylece, Marx'ın yabancılaşma açıklamasında ürün, etkinlik, tür ve diğer insanlar olarak görünen sıralama bende etkinlik, ürün, diğer insanlar ve tür olarak değişmiştir.

385 *1844 Elyazmaları*, s. 72. Böyle bir çalışma "kendisine, insana ve doğaya ve bu nedenle de bilince ve hayatın akışına yabancı bir etkinlik" olarak da anlatılıyor. A.g.e., s. 86. Ayrıca bakınız a.g.e., s. 110, 129, 152

* "*Labour*" terimini karşılamak için bu bölüm boyunca "emek" ve "çalışma" terimleri dönüşümlü olarak kullanılacaktır. *–çev*.

386 A.g.e., s. 72. Bu ayrıca, şeye yabancı olmaktan farklı olarak, kendine yabancı olmaya dair bir yorumdur. A.g.e., s. 73-74.

387 A.g.e., s. 84

388 *Kapital* I, s. 349

389 A.g.e., s. 360; a.g.e., s. 484

390 *1844 Elyazmaları*, s. 71

391 A.g.e., s. 79, 83, 73

392 A.g.e., s. 72

393 A.g.e., s. 73

394 A.g.e., s. 79

395 A.g.e., s. 73

396 Yabancılaşmış emeğin ana ilişkilerinin benzer bir derlemesi şu şekildedir: "Bu ilişki, işçinin kendi etkinliğiyle kendisine ait olmayan yabancı bir etkinlik olarak kurduğu bir ilişkidir; acı çekme olarak etkinliktir; zayıflık olarak güçlülük, fakirleşmek olarak yaratıcılıktır; işçinin fiziksel ve akli enerjisi, kişisel ya da etkinliği dışında kalan yaşamı, kendisine karşı bir yaşamdır, ne kendisine bağlı ne de kendisine aittir." A.g.e.

20

İNSANIN ÜRÜNÜYLE İLİŞKİSİ

Gördüğümüz gibi Marx yabancılaşmayı dört genel ilişkiye ayırır. Bu dört ilişkiden ikincisi bireyin kendi ürünüyle ilişkisidir. Marx'ın sözleriyle bu, "işçinin emeğinin ürünüyle, kendi üzerinde güç uygulayan yabancı bir nesne olarak kurduğu ilişkidir".[397] Etkinlik ve ürün arasındaki bağ doğrudan ve nettir. İnsan kendi ürününe yabancılaşır; çünkü bu ürünü üreten etkinlik yabancılaşmıştır. Marx'a göre "ürün (...) etkinliğin ve üretimin bir özetidir (...) Emeğin nesnesinin [işçiye] yabancı olmasında özetlenen tek şey ise, çalışma etkinliğinin [işçiye] yabancı olması; yabancılaşmasıdır".[398] Marx şunu soruyor: "İşçi, üretim etkinliğini yürütürken kendisini kendisinden yabancılaştırmasaydı, etkinliğinin ürünüyle bir yabancı gibi nasıl yüzleşirdi?"[399]

İnsanın kendi ürünündeki yabancılaşması, yabancılaşmış etkinliği meydana getiren tikel ilişkilerden biri ya da buna eş genel bir ilişki olarak görülebilir. Eğer yabancılaşmış etkinlik bağlamında ele alınacak olursa ürünün yabancılaşması, işçinin bedeninin ve aklının iflasının yanı sıra ortaya çıkan bir sonuç olarak görünür. Ancak Marx, ürünün yabancılaşmasını yabancılaşmış etkinliğin eşiti gibi ele alarak, bunun işçinin genel yabancılaşmasını anlamak açısından önemini, hatta kimileri için birincil önemini sorgulamak ister.

Ürünün yabancılaşmasıyla ilgili yorumlar Marx'ın yazılarında dağınık olarak bulunur. Yine de, fazla zorlanmadan parçaları şu cümlede belirtilen üç özgül ilişki altında toplamak mümkün: "İşçinin kendi ürününde yabancılaşması sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varlık olması demek değil, aynı zamanda ürünün işçinin dışında, bağımsız olarak, kendisine yabancı bir şeymiş gibi var olması demektir; ürün, işçinin karşısına çıkan, kendi başına bir güç olur".[400] İlk ilişki Marx'ın şu iddiasında daha net bir biçimde ortaya çıkar: "Emeğin ürünü, nesne içinde pıhtılaşmış; maddeleşmiş emektir: Emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin nesnelliğini gerçekleştirmesidir."[401] Türün yaşamını ifade etmenin başlıca aracı olarak üretici etkinlikten sıklıkla yaşamın kendisi diye bahsedilir. O halde Marx "işçi yaşamını nesneye aktarır" derken, güzel bir anlatım tarzı yakalamaktan çok daha fazlasını amaçlamıştır.[402]

Bu iddiayı tam anlamıyla kavrayabilmemizin tek yolu, Marx'ın insan doğası anlayışına bir kere daha geri dönmektir. Burada, insanın doğayla çok yakın bir ilişkisi olduğu söylenir, çünkü güçleri tek bir gerçek nesnede, kendisinde mevcuttur. Dahası bu güçler sadece ve sadece, aynı derecede gerçek olan diğer nesnelerde ifade edilebilir. Bu nedenle Marx insandan bahsederken "insan doğadır" ve nesnelerden söz ederken de "tam da [insanın] varlığının doğasında bulunurlar" diyor.[403] O halde insan ve doğa arasındaki ilişki içsel bir ilişkidir. İnsanın güçlerinin doğayla etkileşime geçtiği başlıca araç olan üretici etkinlik, aynı zamanda bu güçlerin nesnelleştiği aracıdır da. Öte yandan bu güçler, bu güçlerin kullanımının yarattığı değişimin tür ve miktarı olarak üründe mevcutturlar.[404] Değişimin derecesi her zaman harcanan güçle orantılıdır; değişimin niteliği ise her zaman bu güçlerin durumunun bir göstergesidir. Hatırlarsak, Marx sanayiden "insanın özsel güçlerinin genel açığa vurumu" olarak söz eder (sanayi derken, üretici güçlerin yanında bu güçlerin ürünlerini de kasteder).[405] Gereksinimlerini karşılamak için gerçek dünyayı dönüştürürken, insanın üretici etkinliği dokunduğu her şeye izini; türsel güçlerinin gelişmişlik seviyesinin izini bırakır. Bu şekilde insan "yaşamını

nesnesine aktarır.” Nesnesi ise, hem kendisinin hem de onu üreten canlı insanın ait oldukları organik bütünün niteliğini kendinde ifade eder.

Ancak bütün toplumlarda insanın üretici etkinliği kendi ürününde nesnelleşir. Kapitalizmde gerçekleşen nesnelleşmenin ayırt edici özelliği, kökleri yabancılaşmış emekte olan iki ilişkinin varlığıdır. Bunlar “ürünün insanın dışında, bağımsız olarak; insana yabancı bir şeymiş gibi var olması ve insanın karşısına kendi başına bir güç olarak çıkmasıdır.” Marx, işçiye yabancı olan ürünlerin nesnelleşmesiyle anlatmak istediklerini, yabancılaşmış emekten söz ederken ayrıntılandırır:

> *Doğa; duyumsal [İng. “sensuous”] dış dünya olmadan işçi hiçbir şey üretemez. Doğa, işçinin üzerinde emeğini gösterdiği; içinde etkin olduğu; onun aracılığıyla ürettiği malzemedir. Doğa insana yaşam araçlarını temin eder; emek, üzerinde çalıştığı nesneler olmadan yaşayamaz. Bu anlamının yanında daha kısıtlı bir anlamda da, doğa insana yaşam araçlarını temin eder: İşçinin kendisinin fiziksel varlığının araçlarını verir. Böylece işçi emeğiyle dış dünyayı, duyularına hitap eden doğayı ne kadar sahiplenirse, iki açıdan yaşam araçlarından kendisini yoksun bırakır. İlk olarak, duyumsal dış dünya giderek daha fazla emeğine ait olan bir nesne, emeğinin yaşam aracı olmaktan çıkar; ikincisi, giderek daha fazla bir yaşam aracı olmaktan, en doğrudan anlamıyla işçinin fiziksel varlığının aracı olmaktan çıkar.*[406]

İşçinin ürünleri kendisine yabancıdır; hayatta kalmak ya da daha fazla üretici etkinlikte bulunmak için onları kullanamaz.[407] Marx’ın iddiası şudur: “Emeğin gerçekleşmesi ne kadar gerçekliğin kaybı olarak görünürse, işçi de o kadar gerçekliğini kaybeder, açlıktan ölme noktasına gelene kadar.” Başka bir yerde de şöyle der: “İşçi ne kadar fazla üretirse, tüketmek için o kadar azına sahiptir”.[408] İşçinin gereksinimleri, ne kadar acil olursa olsun, kendi elleriyle ürettiklerini ele geçirmesine izin vermez; zira ürettiği her şey başka birinin malıdır.

Bu ürünleri kullanamaz, ama kullanamamakla kalmaz; aynı zamanda bu ürünlerin kendisinin olduğunu da kabul etmez. Bunun doğal bir uzantısı şudur: Ürünleri olan şeyler üzerinde hiçbir hâkimiyeti yoktur; bu ürünlerin akıbetini de bilmez. Sadece dolaylı

yoldan, emeği karşılığında aldığı ücreti harcayarak, aynı emeğin ürettiklerinin bir parçasının sahibi olur.

İşçinin yaşamak için ihtiyacı olan ürünler gibi, çalışması için gereksinim duyduğu ürünler de hâkimiyetinin dışındadır: "Nesnelleşme, nesnenin kaybı olarak göründüğü kadar, işçinin sadece yaşamı için değil, çalışması için de en fazla gereksinim duyduğu nesnelerin onun elinden zorla alınmasıdır."[409] Böylece, aslında geçmişteki emeğin ürünleri olan üretici güçlerin, "bireylere yabancı olan ve oldukça bağımsız, bireylerin dünyasının yanı başında duran kendi başlarına bir dünyaları varmış gibi görünür."[410] İnsanın türsel güçlerini gerçekleştirmek sadece üretim araçlarını kullanarak mümkündür; ama kapitalizmde hayat bulan üretim araçları bu güçlerin gerçekleşmesine kesin bir şekilde düşmandır.[411] Yabancılaşmış emek aracılığıyla doğayı dönüştürerek insan, kendisini, dönüştürdüğü her şeyden yoksun bırakır. Bu alanda işçinin yabancılaşmasının neye karşılık geldiğini eksiksiz kavrayabilmek için, kapitalizmde bireyin, ürettiği ürünler karşısındaki çaresizliğini, komünizmde doğanın kolay ulaşılabilirliğiyle karşılaştırmak gerekir.

Çalışmayı sürdürmek ve yaşamak için gereksinim duyduğu ürünleri (ki yaşamanın ve çalışmanın ikisi de Marx'a göre insan doğasının içsel bileşenleridir) çıkardıktan sonra işçiden geriye kalan, bir soyutlamadır; "soyut bireydir." Daha önce, ilişkilerin içinin aynı kesinlikte boşaltılmasından dolayı kapitalizmde çalışma da "soyut etkinlik" olarak adlandırılmıştı. Bu soyut birey insani açıdan yoksullaştırılmıştır. Yaşadığı süreyle orantılı bir biçimde ve üzerinde çalıştığı doğa kadar hayatını yitirmiştir. Hiçbir geri kazanımı olmadan üretici potansiyelini ürününe akıtmıştır. Marx'a göre;

> *İşçi kendisini ne kadar harcadıysa, kendi karşısında yarattığı yabancı nesnel dünya da o kadar güçlü olur, kendisi -iç dünyası- yoksullaştıkça, o kadar az kendisine ait olur... İşçi yaşamını nesnesine aktarır; ama şimdi yaşamı kendisine değil, nesneye aittir. Böylece, bu etkinlik ne kadar büyükse, işçinin nesnelerden yoksunluğu da o kadar büyük olur. Emeğinin ürünü her ne olursa olsun, ona ait değildir. Bu nedenle ürün ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür.*[412]

İnsanın türsel güçleri ve bu güçlerin nesneleri arasındaki bütün üretici etkinliklerde meydana gelen etkileşim, kapitalizmde tek taraflı olarak nesnelerin zenginleşmesiyle sonuçlanır. İşçi güçlerini ne kadar fazla harcarsa, ürün de o kadar güçlenir ve hatta işçinin kaybettiği (ve uygun bir değişimden geçmiş) özellikleri elde eder, diyor Marx. Ürünler, artık işçilerin sahip olmadıkları güçlerin cisimleşmesi olduğu için Marx bu ürünlerden, aslında onları üreten insanlara özgü olması gereken güçlere atıfta bulunarak konuşulabileceğine inanır. Burada önemli olan nokta şu ki, kapitalizm koşullarında üretilmelerinin bir sonucu olarak bu ürünler birbirleriyle ve üretici insanın kendisiyle belirli ilişkilere girme yeteneğine sahiptirler. Yine kapitalizm koşullarında yapılan üretimin sonucu olarak bu yetenek de işçinin kaybettiği ama ürünün kazandığı bir yetenektir.

Kimi ilişkilerin işçiden ürüne doğru yer değiştirmesi, cansız bir nesnenin, kendi başına güçleri ve gereksinimleri olan yaşayan bir organizma olduğu yanılgısına da neden olur: "Burjuva toplumda yaşayan insanlar bağımlıyken ve bireysellikleri yokken, sermaye bağımsızdır ve bir bireyselliği vardır."[413] İşçinin ürününün kapitalist toplumdaki yaşamı, büyük oranda, mübadele sürecinde başından geçen olayların akışıdır ama bu mübadele süreci, mübadele amacıyla üretilmelerini de içerir. İnsanlar bu ürünlerin ne kadar yol kat ettiğini piyasadan takip eder; aynı, et ve kemikten gerçek varlıkların canlandırdığı bir oyunu izlermiş gibi. Bu oyunda bireyler "sadece metaların sahibi" rolünü üstlenirler; "karşılıklı ilişkileri, metalarının karşılıklı ilişkileridir".[414] İnsan, kendisini ve başkalarını ürünlerinin bir eklentisi olarak ele alınca, kendi toplumsal ilişkileri ilk bakışta şeyler arasındaki ilişkiler gibi görünecektir. Böyle olunca da ayakkabının giysiyle mübadelesi; yani bu malların verili miktarlarının birbirlerinin dengi kabul edildiği mübadele, bu malların üretiminde yer alan insanların arasındaki ilişkiyi maskeler. Marx'ın *Kapital*'de özellikle bu konuya verdiği öneme bakılırsa, yabancılaşmanın bu yönü yazılarındaki ana temalardan birini oluşturur.[415]

Ürünün yabancılaşmasının içerdiği üçüncü ilişki, işçinin kaybettiği şeyin esiri olmasıyla ilgilidir. İşçinin ürünü, “karşısında duran kendi başına bir güç” olmuştur. Marx şöyle diyor: “Nesnenin sahiplenilmesi yabancılık olarak ortaya çıktığı ölçüde, işçi ne kadar fazla nesne üretirse o kadar az nesneyi elinde bulundurur ve kendi ürününün, sermayenin, o kadar fazla tahakkümü altına girer”.[416] Marx’a göre bireyin yakından ilişkili olduğu ama denetleyemediği bu şeyler aslında onu kontrol etmektedir. Bireyin tüketmek ve üretimi sürdürmek için bu nesnelere gereksinimi vardır ama onları hazır bulundurma gücü yoktur. Dahası, işçinin bu ürünlerin hangi formu alacağına karar verilmesinde de hiçbir rolü yoktur. Bunun yerine işçi, her durumda, halihazırda mevcut olan koşul ve kararlara karşılık verebilir sadece. Ürünleri, hem miktarları hem de formları açısından verili bir şeymiş gibi işçinin karşısına çıkar. Bu sebeple işçi ve ürünü arasında ortaya çıkan etkileşim, işçinin kendisini ürünün gereksinim ve taleplerine göre toptan düzeltmesi halini alır. Temel olarak bu anlamıyla kapitalizmin ürünleri üreticilerini kontrol eder. Yukarıda “yer değiştirmiş ilişki” olarak işaret edilen olgunun en göze çarpan örneği herhalde budur: İnsan, bir insan olarak doğayı kontrol etme gücüne sahipken, şimdi kendi ürünü insanı kontrol etme konumundadır.[417]

İşçi ve ürününün rollerindeki bu yer değiştirme, üretim ve tüketimde aynı derecede açık olarak görülür. Marx üretimdeki bu değişimi şöyle vurguluyor:

> *Artık, üretim araçlarını işe koşan işçi değil; işçiyi işe koşan üretim araçlarıdır. Üretici etkinliğinin maddi unsurları olarak işçi tarafından tüketilecekleri yerde, kendi yaşam süreci için gerekli olan enzim olarak ürünler işçiyi tüketir (...) Gece boyu boş kalan ve canlı emekle beslenmeyen fırınlar ve atölyeler kapitalist açısından “bir kayıptan” başka bir şey değildir. Bu nedenle fırınlar ve atölyeler işçi sınıfının gece çalışması için haklı bir talepte bulunur. Paranın kolayca üretim sürecinin maddi faktörlerine, üretim araçlarına dönüşümü, paranın diğer insanların emeği ve artık emeği üzerinde bir hak iddia etmesine izin verir.*

Marx “ölü ve canlı emek arasındaki ilişkinin bu şekilde tamamen ters yüz edilişi kapitalist üretimin bir hilesidir, kapitalist üretime

özgüdür ve onun niteliğidir," diye ekliyor.[418]

Öte yandan tüketim maddeleri, yarattıkları arzular dolayısıyla üreticileri üzerinde bir güce sahiptir. Marx, nasıl olup da bir ürünün insanın o ürün için duyduğu gereksinimden önce geldiğini; nasıl olup da bir ürünün aslında bu gereksinimi yarattığını anlamıştır. Tüketimle ilgili şunu öğreniyoruz: Tüketim, "ilerleyişini nesnelerin sağladığı akan bir dere gibidir. Tüketime duyulan arzu, ürünün beğenilmesiyle yaratılır. Sanatın nesnesi, diğer herhangi bir nesne gibi, sanatla ilgili ve güzellikten anlayan bir kitle yaratır."[419] Tüketicilerin, tüketmek zorunda kaldıkları şeylerin üretiminde söz hakkına sahip olmadıkları bir durumdan ne bekleyebiliriz? Bu durumda insanın kişiliği, kendi ürününün merhametine kalmıştır; ürünleri onun ne arzu edeceğini belirler ve insanın kişiliği, arzu ettiği şeyi alacak hale gelir. Bu ürünler, onun denetimi dışındaki güçlere tepki verir; kendi amaçları dışındaki amaçlara, genelde de kimi kapitalistlerin hırslarına hizmet ederler. Bu nedenle Marx "bütün yeni ürünler, ortaklaşa gerçekleştirilen dolandırıcılık ve yağma için yeni bir potansiyeli temsil eder" der.[420]

Tüketim maddelerine verilen form, insanların gereksinimlerini manipüle etmenin yanında, mevcut tüketim tarzının belirlenmesine de yardım eder. Her bir ürün, kabul görmüş kullanımının tüm yönlerini de beraberinde getirir. Bir arada düşünüldüklerinde bu kullanım biçimleri, insanların yaşam tarzı dediğimiz şeyin büyük kısmını meydana getirir. Kapitalizmde işçinin yaşam tarzı, kendi ürününün gereksinimlerini karşılamaktan bitkin düştüğü bir hayat içinde yozlaşmıştır. Burada karşılaştığımız şey, insan yapımı bir maddenin insan üzerindeki insanlık dışı gücüdür.

397 *1844 Elyazmaları*, s. 73

398 A.g.e., s. 72. Bu anlamıyla Marx "nesnelleşmenin (*Verausserung*) yabancılaşma olduğunu" söyler. "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 376

399 *1844 Elyazmaları*, s. 72

400 A.g.e., s. 70

401 A.g.e., s. 69

402 A.g.e., s. 70. Marx “insanın kendisi için bir kayıp” olduğunu söylerken anlatmak istediklerinin bir diğer yönü de budur. A.g.e., s. 84

403 A.g.e., s.156. Hatırlamak gerekir ki Marx doğal nesneler arasına hem canlı hem de cansız doğayı olduğu kadar müzik ve fizik gibi düşünsel yapıları da katar.

404 Bu nedenle “Emeğin nesnesi (...) insanın türsel yaşamının nesnelleşmesidir.” A.g.e., s. 76

405 A.g.e., s. 110

406 A.g.e., s. 70-71

407 “Yabancı” (*fremd*) kavramı yerine “dış” (*ausser*) ve “bağımsız” (*unabhangig*) terimleri kullanılabilir. Bunlar Marx için birbirinin neredeyse dengi ifadelerdir.

408 *1844 Elyazmaları*, s. 69, 71

409 A.g.e., s. 69

410 *Alman İdeolojisi*, s. 65. Başka bir yerde sermayeden ya da kapitalizmin maddi üretim güçlerinden “toplumsal üretim koşullarının (...) gerçek üreticilerden yabancılaşması” olarak bahsedilir. *Kapital* III, s. 259. Ayrıca bakınız *Artı-Değer Teorileri*, s. 317. Bu örnekte “yabancılaşma” tek bir anlamıyla, “yabancı” kavramının eşanlamlısı olarak kullanılır (içerdiği ilişkilerden sadece bir kısmını aktarır)

411 Bu anlamıyla kapitalizmde ürünler “işçinin kendi gelişiminin (...) doğrudan karşısında ” yer alır. *Kapital* III, 859

412 *1844 Elyazmaları*, s. 70

413 *Komünist Manifesto*, s. 34

414 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 41

415 Marx’ın iktisadı, sınıf, siyaset ve din ile ilgili bölümlerde bu konu daha detaylı incelenecektir.

416 *1844 Elyazmaları*, s. 69-70

417 Marx şunu iddia ediyor: “Toplumsal etkinliğin bu şekilde billurlaşması; ürettiklerimizin üzerimizde nesnel bir güç olarak biraraya gelmesi, kontrolümüzden çıkması, beklentilerimizi çürütmesi, hesaplarımızı boşa çıkarması, tarihin bugüne kadar gelişimindeki önemli unsurlardan bir tanesidir.” *Alman İdeolojisi*, s. 22-23

418 *Kapital* I, s. 310. Ayrıca, kapitalizmde işçilerin çalıştıkları yerlerin makinelerin “gereksinimlerine” göre değiştiği iddiasına bakınız. A.g.e., s. 42

419 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s.* 279

420 *1844 Elyazmaları*, s. 115

21

İNSANIN DİĞER İNSANLARLA İLİŞKİSİ

Marx'ın işçinin yabancılaşmasını sergilediği üçüncü genel ilişki, insanın diğer insanlarla bağıdır. Toplumsal yabancılaşma, etkinlik ve ürünün yabancılaşmasında aşağıdaki biçimde yer bulur:

> *Eğer emeğin ürünü işçiye ait değilse, eğer işçinin karşısına yabancı bir güç olarak çıkıyorsa, bu ancak ürünün işçi dışında başka birine ait olmasıyla meydana gelebilir (...) insanın kendisiyle ilişkisi sadece diğer insanlarla ilişkisi aracılığıyla nesnel ve kendisi için gerçek bir ilişki olabilir. O zaman eğer emeğinin ürünü, emeğinin nesnel hali, kendisi için bir yabancıysa, kendisinden bağımsız düşman ve güçlü bir nesneyse işçinin ona karşı tavrı, başka biri bu nesnenin sahibiymiş gibidir; yabancı, düşman, güçlü ve bağımsız biri (...) İnsanın kendisine ve doğaya yabancı oluşu, kendinden farklılaştırılan diğer insanlar karşısında kendisini ve doğayı içine yerleştirdiği ilişkide ortaya çıkar.*[421]

İşçinin ürününün işçiye düşmanlığı; çıkarları, işçinin çıkarlarına doğrudan zıt olan kapitalistin bu ürünlere sahip olmasından kaynaklanır. Marx ürünü, kapitalistin gücünün hem maskesi hem de aracı olarak görür.

Kapitalistleri anlatırken, onların yalnızca sermayenin kişilerde cisimleşmesi olduğunu belirten Marx, bir ürün olarak sermaye ile ilgilenirken de ürünün kapitalistin gerçek gücünün bir yansıması olduğunu pekâlâ savunabilir. Bu iki iddiadan birini diğerinden daha önemli görmek yanlış olur. Başka türlü, aynı çember içinde dönüp

dururuz; zira Marx'ın yazıları her iki türden iddialarla doludur. İşçi, ürünü ve bu ürünü kontrol eden kişi arasında Marx'ın işaret ettiği içsel ilişkiler temelinde bakıldığında, başka türlü birbiriyle çelişen bu ifadeler, şimdi aynı bütünün birbirini tamamlayan kişilik özellikleri olurlar. Ürünün konumlanma noktasından bakmayı sürdürerek Marx, yabancılaşmış emeğin ürününün insanlar (göreceğiz ki, kapitalistler de bunun içinde) üzerinde hangi yollardan güç kullandığını göstermek ister. Kapitalistin konumlanma noktasından bakarak da, onun ürünü hangi yollardan kontrol ettiğini göstermek ister. Bu bölüm, işte bu ikinci ilişki ile ilgilenecektir.

İşçinin yaşadığı yer, işçinin ürünüyle olan ilişkisinin, yaşadığı yerin sahibi olan insanla ilişkisine nasıl bağlı olduğunun mükemmel bir örneğidir. Marx işçinin evinden, sadece belli belirsiz kullandığı bir "mağara" olarak bahseder: "İşçi için yabancı bir yerleşimdir, her an elinden alınabilir, kirasını ödemezse kapı dışarı edilebileceği bir yerdir." Kapitalizmi ilkel toplumlarla karşılaştırırken Marx şunları ekler:

> *Vahşi, mağarasında (kullanması ve korunması için kendisini vahşiye karşılıksız sunan doğal bir unsur) yabancı gibi hissetmez; daha ziyade, bir balığın suyun içindeyken hissettiği kadar evinde hisseder. Ama yoksul adamın mahzene benzeyen konutu, düşman bir konuttur; "adam ona kanını ve terini teslim ettiği sürece kendisini ona teslim eden yabancı, kısıtlayıcı bir güçtür"- en azından "burada evimdeyim" bile diyemediği, kendi evi olarak bakamadığı bir konut; onun yerine kendisini başka birinin evinde; her gün kendisini pusuda bekleyen ve kirasını ödemezse onu evden atan bir yabancının evinde bulur.*[422]

Kapitalizmin her alanında olduğu gibi burada da işçinin gereksinimleri, kendi emeğinin ürettiği bir şeyi kullanma hakkını ona vermez. İnsan konutunda "balığın suyun içindeyken hissettiği kadar evinde" hissetmelidir. Bu gerçekten, bütün insanların komünizmde hissedecekleri, doğanın sahiplenilmesinin kabulünün ve güvenin derecesinin bir yansımasıdır. Ancak kapitalizmde, işçinin eviyle ilişkisi belirsizdir; bu belirsizliği işçi, ev sahibine duyduğu korkuyla gösterir.

İşçinin ürünüyle ilişkisi gibi, ürünün sahibi olan insanla olan yabancılaşmış ilişkisi de üretici etkinliğinin zorunlu bir sonucudur. Marx şöyle diyor:

> *Yabancılaşmış emeği aracılığıyla insan sadece nesneyle ve üretim eylemiyle ilişkisini kendine düşman ve yabancı bir güç olarak kurmakla kalmaz; aynı zamanda diğer insanların kendi üretimi ve ürünü karşısındaki konumlarıyla ilişkisini ve de diğer insanlara karşı kendi konumuyla olan ilişkisini de oluşturur. Kendi ürününü bir kayıp, kendisine ait olmayan bir ürün olarak yarattığı gibi, üretmeyen birinin üretim ve ürün üzerindeki hâkimiyetini de yaratır. Kendisini kendi etkinliğinden ayırdığı gibi, bir yabancıya, ona ait olmayan bir etkinliği bahşeder (...) çalışmaya yabancı ve onun dışında duran birine (...) kapitaliste ya da emeğin efendisini kim nasıl adlandırmayı seçiyorsa ona.*[423]

Her bir kapitalist sahip olduğu konumu, işçilerin tekrarlayan eylemleri ile elinde tutar. Yaratıcı gücün yabancılaşmış emek olduğu kapitalist üretim olmasaydı, kapitalist de olmazdı. İşçinin, hiçbir biçimde karşılığı olmayan emeği; kendi aklını ve bedenini harap eden emeği; yaşamak için çabalarken zorla dayatılan emeği; bütün tercihlerinin, nihai ürünü de kontrol eden birine (kapitaliste) bırakıldığı emeği kullanarak bu dönemi ayırt eden aşağılayıcı toplumsal ilişkileri ürettiği söylenebilir.

Bildiğimiz gibi Marx, aynı ilişkiye ters yönden yaklaşabilmektedir. Örneğin şöyle diyor:

> *İnsanda (ve aslında insanın içine kendini yerleştirdiği bütün ilişkilerde) yabancılaşma, ilk olarak insanın diğer insanlar karşısındaki yerini belirten ilişkilerde gerçekleşir ve bu ilişkilere yansır. Yabancılaşmış emek ilişkisi içinde bir insan diğerini; kendisini işçi olarak bulduğu konum ve standartlara göre değerlendirir.*[424]

Toplumsal ilişkileri bir kenara koyup bu ilişkilere öncelik verirken Marx'ın aklındaki şey, işçi ve kapitalist arasındaki ilişkinin, işçi daha iş aramaya başladığında kurulduğudur. Diğer taraftan bu ilişki, bir önceki emeğin ürünüdür ve bugünkü emek tarafından yarına kalması için yeniden üretilir.

İnsanın ürünüyle ilişkisinden, insanın bu ürünün sahibiyle ilişkisine bir geçiş yaparak Marx, ilk ilişki için kullandığımız sıfatların ikinci ilişki için de geçerliliğini mümkün kılıyor: "Eğer

emeğinin ürünü (...) kendisinden bağımsız, yabancı, düşman ve güçlü bir nesneyse, işçinin ona karşı tavrı, başka biri bu nesnenin sahibiymiş gibidir; kendisine yabancı, düşman, güçlü ve bağımsız biri".[425] İşçi kapitalistin karşısına her zamanki tavırlarıyla çıkar; ama işvereni, güçlünün duygusuz ve pervasız hissiyatıyla ona yaklaşabilir. İşçi ise nefret dolu donuk sessizliğiyle ancak ne kadar zayıf olduğunu gösterir. O halde, toplumsal yabancılaşma çift şeritli bir yoldur. Rekabet halindeki çıkarlara göre hareket edip zıt yönlere çekilen ilişkiler, zorunlu olarak antagonistiktir.[426]

421 *1844 Elyazmaları, s*. 79. İşçilerin kapitalistle olan ilişkisi de yabancılaşmış emek içerisindeki özel bir ilişki olarak sunulmuştur.

422 A.g.e., s. 117

423 A.g.e., s. 79-80

424 A.g.e., s. 78

425 A.g.e., s. 79

426 İşçinin kapitalistle kurduğu yabancılaşmış ilişkinin bu yorumu, toplumsal yabancılaşmanın sadece kısmi bir yorumudur. Toplumsal yabancılaşma, sınıflar arası düşmanlığı olduğu kadar, aynı sınıfın üyeleri arasındaki karşılıklı düşmanlığı da kapsar. Bu konunun daha bütüncül bir değerlendirmesi Yirmidokuzuncu Bölüm'de sunuluyor.

22

İNSANIN TÜRÜYLE İLİŞKİSİ

Marx’ın kapitalist toplumda insanın yabancılaşmasını yeniden kurmak için kullandığı dört genel ilişkiden sonuncusu, insanın üyesi olduğu türle arasındaki bağdır. Gördüğümüz gibi tür, mümkün olana dair bir kategoridir ve özellikle de diğer canlılarla insan arasındaki sınırı çizen potansiyelleri belirtir. Komünizmdeki koşullar bireyin bir insan olarak yapabileceği her şeyi ifade edip geliştirmesine olanak sağladığı için komünist insan ve türsel insan özdeştir. Bu sebeple Marx “insanın yabancılaşan emeği, onu türüne yabancı kılar” dediği zaman, bireyi insan olarak ayrıştıran ilişkilerin benzersiz biçimlenişinin, kapitalist emek tarafından oldukça farklı bir şeye dönüştürüldüğünü anlatıyor.[427]

İnsanın türüyle ilişkisi, incelenen diğer ilişkilerden nitelik olarak farklılaşır. İnsanın emeğiyle, ürünüyle ve diğer insanlarla ilişkisi somuttur, ilişkinin hem öznesi hem de nesnesi bugünde varken insan ve türü arasındaki ilişki ötelenmiştir; yaşayan insanlar, insandan ne anlaşıldığının standartlarına göre ölçülüp biçilmektedir. Eğer yabancılaşmanın bu yönü, insanın emeğine, ürününe ve diğer insanlara yabancılaşmasının, bu sefer bireyin türsel aidiyetinin bakış açısıyla geliştirilen farklı bir açıklaması olarak düşünülürse belki daha net anlaşılabilir. Marx şöyle söylüyor:

Üretiminin nesnesini insandan kopararak (...) yabancılaşan emek, türsel yaşamını, gerçek türsel nesnelliğini kendisinden koparır ve hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü, inorganik bedeninin, yani doğanın, ondan aldığı bir kayba dönüştürür. Benzer şekilde yabancılaşan emek kendiliğinden etkinliği, özgür etkinliği, bir araca indirgeyerek, insanın türsel yaşamını fiziksel varlığının bir aracı yapar.[428]

Türsel yabancılaşma ile toplumsal yabancılaşma arasındaki bağ başka bir yerde açıklığa kavuşturulur: "İnsanın türsel doğasının kendisinden yabancılaştığı önermesi, bir insanın diğer bir insandan yabancılaştığı anlamına gelir; aynı, kendisi dâhil bütün insanların insanın özsel doğasından yabancılaştığı gibi."[429]

Marx, türsel yabancılaşma ile insanın neleri yitirdiğini netleştirmek amacıyla insan ve hayvan arasında çok sayıda karşılaştırma yapar. Kapitalist, işçinin emeğinin ürününe sahip olduğunda, "işçinin inorganik bedeni, yani doğa ondan koparılıp alınmış olur" ve böylece işçinin "hayvanlar karşısındaki üstünlüğü, aleyhine döner", der Marx.[430] Bütün canlılar kendileriyle ilgili doğal nesnelerle sayısız ilişkiye sahiptir. İnsanın güçleri ve gereksinimleri herhangi bir hayvanınkinden daha kapsamlı olduğu için insan, doğal nesnelerle en karmaşık ilişkilere sahip olmanın keyfini sürer. Bu durum kendisini üretimde gösterir; zira insan, üretimde, acil bir gereksinime karşılık gelmeyen, daha güzel şeyler yaratabildiği gibi, doğada bulduğu nesneleri de yeniden üretebilir.[431]

Bağlı olduğu doğal nesneler başka bir insanın malı olduğu zaman, insanın hayvanlar üzerindeki bütün üstünlüğü de aleyhine döner. Ormanda yaşayan hayvanlar gereksinim duydukları şeyleri yakın çevrelerinden sağlayabilmelerine rağmen, insan nesneleri kullanma konusunda sınırlanmıştır: Nesnelerin sahipleri neye izin verirse onları kullanabilir, ki bu her durumda insanın güçlerinin gerektirdiğinden daha azıdır. Marx'ın söylediği gibi eğer "çalışmanın nesnesi (...) insanın türsel yaşamının nesnelleşmesi" ise, bu nesnelerin işçinin kontrolünden çıkmasıyla türsel insan, türsel gerçekliğinden, kendisini türsel insan olarak göstermesi için gerekli olan nesnelerden yoksun kalmış olur.[432]

Burada dikkat etmemiz gereken nokta, tartışmaya konu olan süreç ve sonuç kavramlarımızın, Marx'ın kendi süreç ve sonuç kavramlarının yerini almamasıdır. Yani bizler, insanların insani potansiyellerini özel mülkiyet koşullarında gerçekleştirdiğini düşünebiliriz, ama Marx böyle düşünmez. Dahası, Marx'ın insanın potansiyeline dair anlayışı ile doğanın herhangi bir parçası üzerinde bireyin hâkimiyet kurmasına dair anlayışı birbirini dışlar. Ancak vardığı bu sonuç, insanın türsel güçlerini eksiksiz sergileyebileceği bir zamanın hazırlanmasına yardımcı olması bakımından Marx'ın özel mülkiyete atfettiği tarihsel rolü hiçbir biçimde etkilemez. Fakat o zamana kadar, insanın doğayla çok yönlü ilişkisinin ayırt edici niteliği, bütün bu doğaya başka biri tarafından el konulmasıyla hayvanlar dünyasının ufkunda kaybolmuştur.

Türsel yabancılaşmayı ele alırken Marx, (tahmin edebileceğimiz gibi) insanın etkinliğiyle ilişkisine ayrıcalıklı bir yer verir. Marx için "üretken yaşam, türün yaşamıdır".[433] Böylesi bir etkinlik, bireyin güçlerini ifade ettiği ve geliştirdiği başlıca araçtır ve kapsamı, uyarlanabilirliği, becerileri ve yoğunluğuyla hayvansal etkinlikten farklılaşır. Ancak kapitalizmde işçinin emeği "[işçi] için türün yaşamını, bireysel yaşamının bir aracına dönüştürür".[434] Hayat, çalışmak için bir fırsat olacağı yerde, çalışmak hayatta kalmak için bir araç olmuştur. Yaşamak, var olmak, üretici etkinlikte bulunmanın zorunlu bir önkoşulu olmuştur her zaman; ama kapitalizmde bunlar, üretici etkinliği işleten güdüler haline gelmiştir.

İşçinin, insan olmak anlamına gelen her şeyden uzaklaşması düşün dünyasında da görülebilir. Marx şöyle diyor: "Türüyle ilgili insanın sahip olduğu bilinç, yabancılaşmayla öyle bir dönüşüme uğrar ki, türsel yaşam insan için bir araç olur."[435] Bilinçli bir varlık olarak insan, ne yaptığının farkındadır ve seçebilme ve plan yapabilme yetisine sahiptir. Ayrıca, kendini gerçekleştirmek için gerekli beceri ve bilgiye sahip olmak için çeşitli hazırlıklar da yapabilir. Bu öngörü düzeyi, insan türünün bir üyesi olarak ona aittir. Ancak yabancılaşmış emekte insan, "sadece ve sadece bilinçli bir varlık olduğu için yaşam etkinliğini, özsel varlığını, varoluşunun

basit bir aracı haline getirir."[436] Kapitalizmde insan, bilincinin büyük bölümünü hayatta kalma uğraşlarını yönetmek için kullanır; bu amacını başaracaksa, yani hayatta kalacaksa, böyle bir yoğunlaşmanın zorunlu olduğunu anlamıştır.

İnsanı canlılardan ayıran özgün niteliklerinin çoğu, kapitalist toplumdaki süreçler tarafından silinip atıldıktan sonra geriye ne kalıyor? Marx'a göre, insan doğasından geriye kalan "et yığını" ne bir insan ne de bir hayvandır; ne de basit olarak bir maddedir. Marx'ın terminolojisi içerisinde bu, bir "soyutlamadır." Bu nedenle Marx yabancılaşmış emeğin "soyut formu içerisinde bireysel yaşamı, yine soyut formu içerisinde türsel yaşamın amacı" yaptığını söylerken, bütün insani niteliklerinden arındırılmış insanın varoluşunun, benzer şekilde bütün insani niteliklerinden arındırılmış çalışmanın amacı haline geldiğini savunuyor.[437] Bu yorumda insanın etkinliğiyle, ürünüyle ve diğer insanlarla olan türsel ilişkilerinin tersine çevrilmesi, gidebildiği yere kadar gitmiştir ve insan, olmadığı her ne varsa olmayı başarmıştır.

427 *1844 Elyazmaları*, s. 74-75

428 A.g.e., s. 76

429 A.g.e., s. 77

430 A.g.e., s. 76

431 A.g.e., s. 75-76

432 A.g.e., s. 75

433 A.g.e.

434 A.g.e.

435 A.g.e., s. 76

436 A.g.e., s. 75

437 A.g.e.

23

KAPİTALİSTİN YABANCILAŞMASI

Şu ana kadar yabancılaşma sanki öncelikle işçi sınıfına ait bir olguymuş gibi tartışıldı. Ancak, yabancılaşma insanlar ile canlı ve cansız doğa arasındaki bir dizi ilişki olarak alınırsa, o zaman proletaryada gözlemlenebilen birçok özellik, sadece birkaç değişiklikle diğer sınıflarda da bulunabilir. Proletaryanın yabancılaşması ve insanlığın geri kalanının yabancılaşması arasında Marx'ın gördüğü bağlantı şudur: "İnsanın tüm esareti, işçinin üretimle ilişkisinde mevcuttur ve bütün esaret ilişkileri, bu ilişkinin değişik bir biçimidir ve sonucudur."[438] Yabancılaşmış maddi nesneler üreterek ve aynı zamanda bu süreçte kendisini de yabancılaşmış bir sınıf olarak üreterek kendisiyle ve ürünleriyle ilişkide bulunan insanların yabancılaşmasını da ürettiği söylenebilir. Bu nedenle "işçilerin özgürleşmesinin insanın evrensel özgürleşmesini içinde barındırdığına" şaşırmamalıyız.[439]

Marx'ın kapitalistlerin de işçiler gibi yabancılaştığını söylediğini daha önce öğrendik.[440] Ancak, sadece bir kez bu konudaki düşüncelerini düzenli bir biçimde sunmaya kalkmıştır. Konuyla ilgili yorumu aşağıdadır:

> *İlk olarak fark edilmelidir ki, bir yabancılaşma, yabancı olma etkinliği olarak işçide görünen her şey, işçi olmayanda bir yabancılaşma durumu, bir yabancılık durumu olarak görünür. İkincisi, işçinin üretimdeki gerçek, fiili tutumu ve de ürünü, yüzleştiği*

işçi olmayanda (zihinsel durumu olarak) kuramsal bir tutum olarak görünür. Üçüncüsü, işçinin kendi aleyhine yaptığı her şeyi, işçi olmayan da işçiye yapar; ama işçi aleyhine yaptığı herhangi bir şeyi kendine yapmaz.[441]

Analizine daha yeni başlamışken, bu ayrımları içeren elyazması garip bir şekilde sonlanır. Ancak Marx'ın burada ve sonraki çalışmalarında kapitalistler için söyledikleri temel alınarak, kapitalistlerin özgün yabancılaşması yine de parça parça bir araya getirilebilir.

Kendi etkinliğiyle kendini yok eden dinamikleri ortaya çıkaran işçiyle karşılaştırıldığında kapitalistin kendi yabancılaşmasındaki rolü pasif kalır. Kapitalist, daha ziyade başkasının yarattığı bir dalgaya kaptırır kendini. Ama "yabancılaşma alanında" yaşadığına göre, "yabancılaşma durumunda" olmalıdır. Çünkü işçiler kapitalistle insani ilişkiler kuramaz, kapitalist de işçilerle insani ilişkiler kuramaz: Hangi taraftan bakarsanız bakın sorun aynıdır. Kapitalistin yabancılaşma durumu belki de en açık biçimde işçinin etkinliğiyle bu etkinliğin sahibi, bu etkinliğe izin veren, biçimini ve süresini belirleyen kişi olarak kurduğu bağda görünür. Ortak bir uğraş olarak kendinden de bir şeyler katacağı yerde, başka birinin çalışmasını kabul etmekle yetinir ve sadece bu çalışmayı arttırmaya çalışır. Bu yağmacı rolüne rağmen kapitalistin işçiyle ilişkisi esas itibariyle "pasif" sömürücülüktür.

Benzer biçimde, proletaryanın emeğinin ürünüyle ilişkisi de kapitalisti yabancılaşma durumunun içine yerleştirir. Kapitaliste göre başka bir insanın yaşam etkinliğinin nesnesi, sadece satmak için, ondan kâr elde etmek için vardır. Ürünün ortaya çıktığı sürece ne kadar kayıtsızsa, ürünün aslında neye yaradığı ve nihai olarak kimin tarafından kullanıldığına da bir o kadar kayıtsızdır.

Üretici olarak kapitalist, (bu niteleme ona ne kadar uygunsa artık) ürünün hâkimiyeti altında oluşu işçiyle aynı biçimde değildir; o daha çok, ürünün üretildiği ve mübadele edildiği toplumsal koşulların hâkimiyeti altındadır. Bu hâkimiyeti sağlayan, Marx'ın çizdiği ilişkisel çerçeveye göre ürünün kendisinin bileşen bir ilişkisi olan, rekabettir. Rekabetin gereklilikleri kapitalistin girişimlerini ve

de işçileri olumsuz yönde etkiler. Kapitalist, ürünle, piyasa ne talep ediyorsa onu yapmaya zorlanır; ürünü çoğaltır, azaltır, farklılaştırır, burada değil de şurada satar, bu paraya değil de şu paraya satar... Yani, kimi açılardan ürün kapitalistin kontrolünde, kimi açılardan da kapitalist ürünün kontrolündedir.

Aynı işçi gibi, bir tüketici olarak kapitalist de gereksinimlerinin karşılanmasında satın alabildikleriyle sınırlıdır. Aralarındaki tek fark, kapitalistin daha fazla şey satın alabilmesidir. Ancak, kârını çoğaltma arzusuyla sürüklenen kapitalist, zenginliğinden tam olarak yararlanamaz. Kısacası, ürünle ve aynı şekilde işçilerin etkinliğiyle ilişkileri, komünizmde bir insanın diğer insanların etkinlikleri ve ürünleriyle kuracağı ilişkilerden çok uzaktır.

İşçilerin “gerçek, fiili tutumları” ile karşılaştırıldığında işçi olmayanların “kuramsal bir tutum” içinde olduklarına dair Marx’ın ikinci iddiası, üretim süreciyle ilgili her bir grubun sahip olduğu birbirine zıt zihinsel tabloları ifade eder. Bu tablo ise, çalışıp çalışmadıklarının bir yansımasından ibarettir. Proletaryanın tutumu yabancılaşmıştır, çünkü yansıttığı “gerçek, fiili” etkinlik yabancılaşmıştır. Kapitalistin tutumu yabancılaşmıştır, çünkü hiçbir “gerçek, fiili” etkinliği yansıtmaz ve aslında bu etkinliğin yokluğunu yansıtır. Bu alandaki hareketsizliği kapitaliste, çalışmayla ve dolayısıyla da işçi ve ürünle ilgili tuhaf anlayışlar kazandırır. Marx’a göre üretimle kurulan doğrudan ilişki, insani gerçekleşmenin özsel bir unsurudur. Bu nedenle, kapitalistin (ya bedensel ya da zihinsel) tek taraflı gelişimi, kendine özgü yabancılaşmasının bir parçasıdır. Böylece Marx işçiden ve aynı şekilde kapitalistten “akli ve fiziksel açılardan insanlıktan çıkmış varlık” olarak bahsedebilmektedir.[442]

Kapitalistin yabancılaşmasının üçüncü yönü, “işçi olmayanın, işçinin kendi aleyhine yaptığı her şeyi işçiye yapması; ama işçi aleyhine yaptığı herhangi bir şeyi kendine yapmamasıdır.” Kapitalistin ayrıcalıklı konumu, fabrika tezgâhlarında kendisini etkin olarak yabancılaştırmanın yarattığı aşağılanmadan kurtarır. Ancak, işçilere birer sömürü nesnesi olarak davranması, işçilerde olduğu kadar kapitalistte de çürümeye neden olur.

Marx'ın kapitalistlerde gözlemlediği başlıca özellikler açgözlülük, zalimlik ve ikiyüzlülüktür. Açgözlülük birçok kapitalist eylemin itici gücü olarak görülür; zalimlik bunun gönüllü hizmetkârıdır ve ikiyüzlülük ise, amaçlarını ve araçlarını diğerlerinden gizlemek için kapitalistlerin taktıkları maskedir. Açgözlülük, kapitalistler betimlenirken en çok yer verilen özelliktir. Açgözlülük aslında, kapitalistin yaşam koşullarının gereksinimlerini biçimlendirmesinin bir yansımasıdır. Marx'ın gereksinimler ve güçler arasında olduğunu varsaydığı ilişki, bir kişinin gereksinimlerinin durumunun, her zaman güçlerinin durumunu yansıtmasını sağlar. İnsanın çeşitli güçlerinin kapitalist toplumda Marx'ın "sahip olma" diye adlandırdığı tek bir gücün içine sıkıştığını daha önce gördük. Bu güç için en uygun gereksinim nesnesi paradır. Kapitalistler insani güçlerden yoksun kaldıkları için (zira insanlıktan çıkmışlardır), nesneleri kullanabilmelerinin tek yolu onları satın almaktır. Sonuçta, bu nesneleri satın almalarını sağlayan para söz konusu olduğunda açgözlüdürler. Eğer satın almanın tek amacı nesnelere sahip olmaksa, basitçe para biriktirmek de aynı amaca hizmet edecektir (satın alma becerisi saklı tutularak tabii). Bu nedenle Marx açgözlülüğü, azılı bir tutku olmasının yanında, kapitalistin doğayı sahiplendiği öznel bir araç olarak da görür.

Kapitalistin açgözlülüğü, zalimliği ve ikiyüzlülüğü; işçilerle olduğu kadar, rakipleriyle ve müşterilerle kurduğu ilişkiden de doğar.[443] Her bir durumda, kapitalistlerin toplumsal olarak ne derecede yabancılaştığını görmek için kapitalistlerin diğer insanlara nasıl davrandığına bakıp, bunu komünist toplumdaki insan ilişkileriyle karşılaştırmak yeterlidir.

O halde işçi gibi kapitalistin de yabancılaşması sadece ne olduğunda değil, ne olmadığında göze çarpar. Her iki sınıf için de komünist gerçekleşmeden aynı derecede bahsedilemez. Bu nedenle Marx, kapitalistlerin kimi kişisel amaçlarına ulaştığını ve işçiler özgür değilken kapitalistlerin bazı "özgürlüklerden" faydalandığını söylediğinde, bu sözlerini tamamen yabancılaşmış bir toplum

bağlamında değerlendirmek gerekir.[444] Kapitalistlerin proletarya karşısındaki üstünlüğü mutlak değil, görecelidir. Kapitalistin derdi, proletarya ile giriştiği ve aslında mahkûm edilmesi gereken bu yarışta, yüksek bir derece elde etmektir.

Marx'a göre *İnsan Hakları*, "(...) insanı dinden özgürleştirmez ama ona dinini seçme özgürlüğü verir; (...) insanı mülkiyetten özgürleştirmez, ama onun için mülk edinme özgürlüğü üretir; insanı kazanç elde etme pisliğinden kurtarmaz, ama ona geçimini seçme özgürlüğü verir".[445] Açıktır ki, *İnsan Hakları*'nda sözü geçen özgürlükleri kullanabilen insanlar kullanamayanlardan daha iyi durumdadır. Ama Marx'ın bu amaçları değerli görmediği de açıktır. Din, mülkiyet ve kazanç toplumsal yaşamdan silininceye dek, bunlarla temasa geçen herkes bir biçimde yabancılaşmadan zarar görecektir.[446]

438 *1844 Elyazmaları*, s. 82

439 A.g.e.

440 A.g.e., s. 126

441 A.g.e., s. 83

442 A.g.e., s. 85

443 Marx kapitalistlerin müşterilerine davranışlarını çarpıcı bir şekilde şöyle anlatıyor: "Hiçbir harem ağası egemenin elini eteğini sanayi ağasından daha alçakça öpemez; köreltilmiş güçlerini harekete geçirmek için, çok sevdiği Hristiyan komşularının altınlarını ceplerinden dışarı çıkararak kendi için birkaç kuruş aşırmakta kullandığından daha aşağılık yollara başvuramaz. Sanayi ağası kendisini diğerlerinin ahlaksız fantezilerinin hizmetine sunar; müşterileri ve onların gereksinimleri arasındaki aracıyı oynar, hastalıklı iştahlarını kabartır, zayıflıklarını suistimal etmek için pusuda bekler. Bunların hepsini, sunduğu hizmet karşılığında alacağı para için yapar." A.g.e., s. 116

444 Marx şöyle söylüyor: "Varlıklı sınıf ve proletarya aynı insani yabancılaşmayı gösterir. Ancak varlıklı sınıf bu yabancılaşmada kendi doğrulanışını ve kendi iyiliğini, gücünü bulur; bu yabancılaşma içinde insani varlığının görüntüsü vardır." *Kutsal Aile*, s. 51

445 A.g.e., s. 152

446 Yabancılaşmanın toplumun bütün üyelerini etkileyen sınıf ve devlet gibi yönlerinin yanında, bu yönler de ilerleyen bölümlerde daha detaylı tartışılacaktır.

24

İŞ BÖLÜMÜ VE ÖZEL MÜLKİYET

I

İşçinin üretim araçlarında ortaya çıkan dört farklı yabancılaşmasından sonra, araştırmamız iki yönde çatallanıyor. Bunlardan birincisi bizi iktisadın tam ortasına; iş bölümüne, özel mülkiyete ve nihayetinde Marx'ın *Kapital*'de kapitalist sistemin bileşenlerine dair çözümlemesine götürür. İkincisi ise bizi insanın yaşamının diğer alanlarına götürür ki, bunlardan en önemlileri toplumsal bağlantılar, siyaset ve dindir.

Araştırma serüvenimiz, Marx'ın iktisadıyla başlayacak ama bu bölümde *Kapital*'den alıntılara yer verilmeyecek. *1844 Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları* ve Marx'ın diğer erken dönem yazıları, genel yabancılaşma kuramının bir parçası olarak net bir şekilde biçimlendirilen, çok fazla iktisadi bilgi içerir. *Kapital* de aynı bağları gösterir ama bu bağlar sıklıkla erken dönem yazılarında olduğu kadar açıklığa kavuşturulmamıştır.[447] Bu bölümdeki amacım, şu ana kadar anlattığımız kadarıyla insanın yabancılaşması ile iktisadın tüm alanları arasındaki bağları açığa çıkarmak. Daha sonra, Marx'ın iktisadi düşünceye temel katkısına (emek değer kuramına) geldiğimde kullanacağım ana kaynak *Kapital* olacak.

Engels şöyle diyor: "İktisat şeylerle değil, insanlar arasındaki ve son başvuru noktası olarak da sınıflar arasındaki ilişkilerle ilgilenir; ancak bu ilişkiler her zaman şeylerle ilintilidir ve şeyler gibi görünür."[448] Bu tanıma göre Marx'ın iktisadının konusu insanın etkinliğine, ürününe ve diğer insanlara yabancılaşmasıdır ve bu yabancılaşma şeyler arasındaki aleni ilişkiler olarak görünür. Bu yabancılaşma ilişkileri arasında doğrudan bir bağ kuran ve geriye kalan "iktisat"tan genel olarak anlaşılan, iş bölümü ve özel mülkiyettir.

Marx'a göre;

> *İş bölümü, yabancılaşan emeğin toplumsal niteliğinin ekonomi politik içerisindeki ifadesidir. Ya da emek sadece, yabancılaşma yoluyla insan etkinliği; hayatın, hayatın yabancılaştırma olarak yaşanmasının bir ifadesi olduğundan, iş bölümü de bu nedenle yabancı, yabancılaşmış insan etkinliğinin, türün gerçek etkinliği ya da türsel bir varlık olarak insanın etkinliği biçiminde önerilmesinden başka bir şey değildir.*[449]

İnsanlar sadece bir tür iş yaptıkları ve hayatta kalmaları için gerekli olan diğer her şey için diğer insanlara bel bağladıklarından iş bölümü, insanın yabancılaşmış üretici etkinliğinin daha kapsamlı bir toplumsal ifadesidir. İş bölümünün, üretimde ortaya çıkan iş birliği olarak bir merkezî anlamı vardır ve bu merkezî anlam, iş bölümünü kuşatan koşulların ve sonuçların tümünü; yani, bir parçası olduğu gerçek organik bütünü görmemize izin verir. Kısaca burada, son beş bölüme, toplumsal emek açısından bakılmaktadır.

Marx için özel mülkiyet de benzer bir doğaya sahiptir. Marx, özel mülkiyetten "yabancılaşmış emeğin özet halindeki maddi ifadesidir" diye bahseder ve başka bir yerde de şöyle söyler: Özel mülkiyet,

> *insanın kendisi için nesnel hale geldiği gerçeğinin duyumsal ifadesidir ve aynı zamanda kendisi için yabancı ve insanlık dışı bir nesne haline de gelir; özel mülkiyet, insanın yaşamının kanıtının, yaşamının yabancılaşması olduğu gerçeğini yansıtır; aynı insanın kendini gerçekleştirmesinin, gerçekliğin kaybı, yabancı bir gerçeklik olması gibi.*[450]

Böylece "özel mülkiyet", Marx'ın yabancılaşmış emeğin ürettiği nesneler için kullandığı en genel terim olur ve kapitalist toplumda

üretilen bütün ürünleri kapsar. Özel mülkiyet, toplumsal ürünün bakış açısından görülen yabancılaşmadır.

Sanırım şu an Marx'ın aşağıdaki iddiasını anlayabilecek durumdayız:

> *İş bölümü ve özel mülkiyet (...) özdeş deyimlerdir: Aynı şey birincisinde etkinliğe göre anlatılmışken, ikincisinde bu etkinliğin ürününe göre dile getirilir.*[451]

İş bölümü ve özel mülkiyet "özdeştir"; ikisi de yabancılaşmayı dile getirir. Buna göre yabancılaşma, insanın etkinliğini olduğu kadar ürününü de kapsar ve birini diğerinin zorunlu koşulu ve sonucu yapar. İş bölümü ve mülkiyet, aynı bütünün farklı yüzleri oldukları için de özdeştir ki, bu bütün, herhangi bir yüzün eksiksiz anlatımından çıkarılabilir.

Marx'ın erken dönem yazılarında yer alan iş bölümüyle ilgili yorumlar taslak halinde olsa da tutarlıdır. İş bölümünün özü, oynadığı çok sayıdaki farklı rolde ortaya çıkar, bu nedenle de gözümüzden kolayca kaçabilir. Marx'a göre iş bölümü tarihsel olarak, insanların ilkel komünizmi terk ettikleri çıkış noktasıdır; sosyolojik olarak toplumun sınıflara bölünmesinin temel nedenidir; ekonomik olarak özel mülkiyetin kaynağıdır ve psikolojik olarak da farklı sınıflardan insanların ayırt edici niteliklerini saptamanın aracıdır. Eğer tarih öncesi dönemlerin zihinde yeniden kurgulanması işlemine "sentetik" dersek, o zaman Marx'ın iş bölümünü ele alışı hem analitik hem de sentetik olur.

İş bölümünün başlangıcıyla ilgili Marx şöyle der: İş bölümü ilk başlarda

> *cinsel faaliyetteki iş bölümünden başka bir şey değildir; daha sonra bu iş bölümü olumsal ya da "doğal" olarak doğal yatkınlıklar (fiziksel güç vs.), gereksinimler, rastlantılar vs. nedeniyle gelişir. Ancak iş bölümü, maddi ve zihinsel emek ayrışmasının yaşandığı andan itibaren gerçek iş bölümü olur.*[452]

Kimi insanların ağırlıklı olarak işçi, çiftçi, avcı, çoban; diğerlerinin ise ağırlıklı olarak yönetici, din adamı ve denetçi oldukları tarihsel nokta işte budur. İş bölümünün doğuşu, kentlerin

yükselişiyle ve nüfusun kentli ve köylü diye ayrılmasıyla ilişkilidir.[453] Böylece ilkel komünizmin; yani Marx'a göre insanın dünya üzerindeki hayatına başladığı kabilelerin egemenliğindeki toplumun sonuna gelinir.

İş bölümünü doğuran yeni gelişmeler "üretkenlik artışı, gereksinimlerdeki artış ve her ikisinin de temeli olan, nüfus artışı"dır.[454] Ancak iş bölümünün kıvılcımı üretimde ateşlenir: Yaşamın sürmesi için gerekenden daha fazlası üretilir; insanın gereksinimlerinin doğal esnekliği, talebin arz seviyesine yükselmesini sağlar ve bir kere harekete geçtikten sonra geçim araçlarındaki artış aynı zamanda nüfusun artmasını da olanaklı kılar. Bu ise, hem üretimin hem de hayatı sürdürmek için gerekli olan malların miktarını arttırır. Bir artık, sadece daha çok miktarda artık gerektiren koşulları yaratmak için üretilmiştir. Üretilen ilk artık, iş bölümünü olanaklı kılar; daha çok artık ise iş bölümünü zorunlu hale getirir ve bu döngüde kısılıp kalan iş bölümünün bütün başarıları, iş bölümünün genişlemesine yol açar.[455]

İş bölümünün tarihsel kökenlerinin ayrıntılarına girmek amaçlarım açısından gerekli değil. Marx'ın bu konuda verdiği bilginin yeterli olduğunu bile söyleyebilirim. İlgilendiğim mesele ise şu: İş bölümü ortaya çıkmıştır ve çıkarken de yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. İş bölümü ne kadar çok gelişirse, bireye verilen iş de o kadar küçülür; yabancılaşma da, kapitalizmde aldığı eksiksiz forma o kadar yaklaşır. Ancak Marx, iş bölümünün ortaya çıktığı ilk zamanlarda bile insanın eyleminin kendisine karşı nasıl yabancı bir güç olabileceğinin; insan tarafından kontrol edileceği yerde onu nasıl köleleştirdiğinin tarihteki ilk örneğini bize verdiğinden söz eder.[456] Marx'a göre yabancılaşma, iktisadi örgütlenmenin geçerli ilkesinin iş bölümü olduğu bütün toplumlarda vardır:

> *İş bölüşülür bölüşülmez, bütün insanlar belirli, özel bir etkinlik alanı edinir; bu etkinlik insana dayatılır ve insan ondan kaçamaz. Bir avcıdır, bir balıkçıdır, bir çobandır ya da eleştirel bir eleştirmendir ve eğer geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa, öyle kalmak zorundadır.*[457]

İş bölümü, insanın üretici hayatının örgütlendiği, tarafsız, kontrolü dışında bulunan bir araçtır. Bu haliyle iş bölümü, insanlık dışı bir efendi olarak bütün bireylerin üzerinde yükselir. Birey açlıktan ölmeyi seçmeyecekse, içinde sıkışıp kaldığı tek işten vazgeçemez. Sadece üretken işini sürekli tekrarlayarak, yaşaması için gerekli olan ürünleri kendisi gibi hapsolmuş diğer insanlardan satın alabilir. Gerçekleşmeleri için farklı etkinlikler gerektiren güçleri körelir. Ancak kendisine ayrılan tek etkinlik bile, bu etkinliğe katılan bütün güçleri gerçekleştirmez, gerçekleştiremez; çünkü bu etkinlik başkasının malıdır.

Marx toplumda ortaya çıkan iş bölümünü, özel mülkiyeti, mübadeleyi ve sınıfsal bölünmeyi içeren bir bileşiğin parçası olarak düşünür. Öyle ki, bir bireyin sadece bir çeşit iş yaptığını söylemek, insanın etkinliğinin ve bu etkinliğin ürününün kendisine ait olmadığı bir toplumu zaten varsaymak anlamına gelir. Bunların hepsi iş bölümü kavramının kendisinden okunabilir. Marx şöyle devam eder:

> *İş bölümü daha başlangıcından itibaren, işin koşullarının, alet ve malzemenin bölünmesini ve böylece birikmiş sermayenin farklı mal sahipleri arasında pay edilmesini ve yine aynı zamanda bir yandan sermaye ve emek, diğer yandan mülkiyetin farklı formları arasındaki bölünmeyi ima eder.*[458]

II

Marx'a göre özel mülkiyet yabancılaşmış emeğin özet halindeki maddi ifadesidir; aynı, iş bölümünün meydana gelen gerçek etkinliğin özet halindeki maddi ifadesi olduğu gibi. Bu sebeple bu ikisi arasındaki ilişki, yabancılaşmış emek ve bu emeğin ürünü arasındaki ilişkiyle aynıdır; tek fark, kapsam ve vurgudaki değişikliktir. Fiili etkisine bakarak konuşacak olursak, özel mülkiyet haline gelen nesnelerin en dikkate değer özelliği, bireyin onlara "bedeninin birer uzantısı" olarak davranmasıdır.[459] Bir seferinde Marx mülkiyetin, insanın "kendisine ait bir şey olarak üretimin doğal ön koşullarıyla ilişkisi" olduğunu söyler.[460] İnsanın etkin olarak kontrol ettiği şeyleri kullanma ve de suiistimal etme hakkına

sahip olma tutumudur özel mülkiyet. Bu hak, nesneleri başkasının kullanmasını engellemeyi de içerir; başkalarının bu nesneleri ne kadar istediklerinin ya da gereksinim duyduklarının önemi yoktur. İş bölümüyle birlikte özel mülkiyete hem sentetik hem de analitik olarak yaklaşılır: Marx özel mülkiyetin doğuş hikâyesini yabancılaşmış emek kavramıyla ilişkilendirmekle kalmaz; özel mülkiyeti bu kavramdan çekip çıkarır.

Özel mülkiyetin kökenleriyle ilgili Marx şöyle söylüyor:

> *İş bölümüyle birlikte (...) eş zamanlı olarak emeğin, emeğin ürününün ve dolayısıyla da özel mülkiyetin bölüşümü; aslında (hem niteliksel hem de niceliksel olarak) eşitsiz bölüşümü de belirlenmiştir. Özel mülkiyetin nüvelerinin ilk formu, kadının ve çocukların erkeğin kölesi olduğu ailedir.*[461]

Özel mülkiyetle ilgili verilen örnekler gösteriyor ki, kavramın merkezî anlamını maddi nesneler oluşturuyor olsa da, Marx için bu İlişki yiyecek, giyecek, barınak ve aletlerden çok daha öteye genişletilebilir. İnsanın üretici etkinliğinin, insanın temasta bulunduğu her şey üzerinde dolaylı ya da doğrudan bir etkisi vardır. İş bölümü nedeniyle çalışması dönüşüme uğrar ve bu dönüşüm, dönüşümün kendisi kadar şaşırtıcı sonuçlar verir. Ancak bu sonuçların tümü iş bölümünün değil de, insanın kendi ürünüymüş gibi görülebilir. Yukarıda alıntılanan örnekte, erkekle ilişkileri içerisinde kadın ve çocuklar, erkeğin özel mülkiyeti olmuştur. Onlara dilediği gibi davranabilir ya da gerçekleşen sonuç böyle olur; aile, erkeğin manipülasyonlarının nesnesidir. Bu durum, erkeğin yabancılaşmış emeğinin niteliğini yansıtır.

Marx ortak mülkiyetten özel mülkiyete ilk geçişin nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir ayrıntı vermeye girişmez. Şüphesiz böyle bir girişimin, fazlasıyla varsayımlara dayanacağını düşünmüştür. Marx sadece “özel mülkiyet (...) birikim zorunluluğundan çıkıp evrilmiştir” diyecek kadar ileri gider.[462] Ona göre, yaşamın salt sürdürülmesi için gerekli olandan daha fazla miktarda mal üretildiğinde, yeni bir çağ için yola çıkılmış oldu. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*’nde ise Engels şöyle bir

itirafta bulunur: “Sürülerin, kabile ve ailelerin ortak mülkiyetinden aile liderlerinin bireysel mülkiyetine nasıl ve ne zaman dönüştüğünü bugün için bilemiyoruz”.[463] Bu bilgi eksikliği bağlamında Marx’ın tezi şöyleymiş gibi duruyor: İnsanların ancak yaşamasına yetecek kadar zenginlik varken ortak mülkiyet geçerliydi. Biraz daha fazla zenginlik üretildiğinde, kendileri için alabilenler aldılar ve bu el koymayı, söz konusu fazlanın, koyanın özel mülkiyeti olduğunu iddia etmek de dâhil olmak üzere, her türlü yola başvurarak savundular.

Özel mülkiyetin aldığı formlar iş bölümünün gelişmesiyle birlikte değişir. İlk başlarda Marx’ın deyişiyle hâlâ “ortaklaşalık formlarına” sahipken, zaman geçtikçe “özel mülkiyetin modern formuna daha fazla yaklaşır.”[464] Antik dünyanın çoğunda bir insanın toprak üzerinde mülkiyet iddiasında bulunabilmesi için toprağı kullanması gerekliydi. Orta Çağ’da otlaklar sıklıkla köy halkının ortak malıydı. Modern dönemde ise bunlar gibi “antika gelenekler” geride kalmıştı.

Belirttiğim gibi Marx özel mülkiyet kavramına, yabancılaşmış emeğin çözümlemesinden de ulaşır:

> *Özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin; işçinin doğayla ve kendiyle kurduğu dışsal ilişkinin ürünü, sonucu ve zorunlu koşuludur. Böylece özel mülkiyet, yabancılaşmış emek kavramının çözümlenmesinden doğar; yabancılaşmış insanın, yabancı olan emeğin, yabancı olan yaşamın, yabancı olan insanın çözümlenmesinden. Özel mülkiyetin hareketi sonucunda ekonomi politikten yabancılaşmış emek (yabancılaşmış yaşam) kavramına ulaştığımız doğrudur. Ancak bu kavramın çözümlenmesiyle, özel mülkiyetin yabancılaşmış emeğin kökeni, nedeni gibi görünmesine rağmen, aslında sonucu olduğu açık hale gelir; aynı, başlangıçta tanrıların, insanın zihninin karışıklığının sebebi değil de sonucu olduğu gibi. Daha sonraları bu ilişki karşılıklı hale gelir.*[465]

Marx bu sözüyle şunu iddia ediyor: Bizi “yabancılaşmış emek” kavramına götüren gerçek tarih “özel mülkiyetin hareketi” olsa da, artık yabancılaşmış emek kavramına sahip olduğumuza göre, özel mülkiyetin niteliğine dair bir sonuca varabiliriz. Bunu yaparak; yani, yabancılaşmış emek ve yabancılaşmış emeğin sonucu arasındaki içsel ilişkiye ikincisinin konumlanma noktasından bakarak, özel mülkiyetin sadece yabancılaşmış emeğin sonucu olabileceğini

görürüz. Daha önce yapıldığı gibi aynı bağlantıya diğer yönden yaklaşmak bizi şu sonuca götürür: Yabancılaşmış emek ancak ve ancak, kimi insanlar kendi varlık koşullarını halihazırda özel mülkiyet gibi ele alıyor oldukları için ortaya çıkabilmiştir.

Özel mülkiyet ve yabancılaşmış emek arasındaki bu karşılıklı etki konusunda Marx şöyle söylüyor: “bir yandan yabancılaşmış emeğin ürünüdür ve (...) ikinci olarak, emeğin kendisini yabancılaştıran araçtır, bu yabancılaşmanın gerçekleşmesidir.”[466] Öyleyse ikisi arasında Marx’ın varsaydığı mantıksal bağ, biri olmadan diğerinin ortaya çıkmasını olanaksız hale getirir ve aralarında tarihsel öncelik kurmaya dair bütün girişimleri verimsiz bir uğraş yapar.

Marx’ın iş bölümünün mü, özel mülkiyetin mi önce geldiğine dair zaman zaman söylediklerine (yazılarında her ikisinin de örneklerini bulabiliriz), özel bir amaç doğrultusunda bu ikili arasındaki bütünsel ilişkinin bir yönüne vurgu yapma çabası olarak bakılmalıdır. Kavramlarından birinin ya da her ikisinin birden anlamını (ilişkisel anlayışına uygun olarak) manipüle edebiliyor oluşu, bu çabasını kolaylaştırır. Bu manipülasyonun ardından, önce geldiği söylenen öğe daha sınırlı bir anlamda anlaşılır. Örneğin, özel mülkiyeti öncelediği söylenen iş bölümünden Marx’ın genelde anladığı şey kol ve kafa emeği arasındaki bölünmeden daha fazlası değildir. Aynı biçimde, özel mülkiyeti önce geliyormuş gibi gösterdiği yerlerde onu, varlığının bir koşulunu kişinin kendisine ait bir şeymiş gibi düşünme eylemi olarak ele alır ki, bu da “özel mülkiyetin” genel anlamının sadece bir parçasıdır.

Marx’ın özel mülkiyet anlayışı, aklındaki çeşitli bağlantıların buluşma noktasıdır; açıktan açığa çok sayıda farklı ilişkiyi de içeren geniş bir İlişkidir. Kavramın bu işlevi, belki de yaptığı en önemli hizmettir. İç ilişkileri sayesinde Marx’ın önemli kavramlarının hepsi Marksizmin tümünü yansıtabilir olsalar da, hemen her zaman aklımızdaki daha kısıtlı anlamlarıyla kullanılırlar. Ancak Marx zaman zaman “özel mülkiyeti”, sahip olabileceği anlamların tüm kapsamıyla kullanır; aynı, özel mülkiyetin “basit bir İlişki ya da

soyut bir kavram, bir ilke” olmayıp, “orta sınıfın üretim ilişkilerinin toplamında içerildiğini” söylediği gibi.[467]

Marx’ın genişletilmiş üretim anlayışı ve üretimle ilişkili bütün faktörleri neden ve/veya sonuç olarak gördüğü hatırlanırsa,“orta sınıfın üretim ilişkilerinin toplamı” dediğimiz olgu kapitalizmin tümünü kapsar. Öte yandan Marx’ın kapitalizm anlayışı kapitalist toplumun nasıl ortaya çıktığını ve süreç içinde neye dönüştüğünü de içerdiği için, Marx’ın Marksizmin tümünü “özel mülkiyet” kavramının içine nasıl soktuğu anlaşılabilir. Kavramların anlamının nadiren bu genişlikte esnetildiği doğrudur; ancak sadece uç noktaları kavrayarak istisnalara bir anlam verebiliriz; aynı, Marx’ın proletaryadan “kendine yeten özel mülkiyet” diyerek bahsetmesinde olduğu gibi.[468] Bir grup insanın etkinlikleriyle, ürünleriyle ve hem etkinliklerinin hem de ürünlerinin sahibiyle kurdukları ilişki, yani kapitalist üretim ilişkilerinin hepsi, özel mülkiyetin bir yüzüdür. “Özel mülkiyetin” ilk anlamı maddi nesnelere gönderme yapsa da, bu durum, Marx’ın bu kavramı zaman zaman başka yerlerde kullanmasına engel olmaz.

Marx’ın *1844 Elyazmaları*’nda özel mülkiyeti ele alış tarzı bize, yaşamına damgasını vuracak olan çalışmanın bir taslağını verir:

> *Yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetle ilişkisini takiben (...) toplumun özel mülkiyetten ve tutsaklıktan özgürleşmesinin siyasi biçimi, işçilerin özgürleşmesi olarak ifade edilir; mesele sadece işçilerin özgürleşmesi olduğu için değil, işçilerin özgürleşmesi kendi içinde insani özgürleşmeyi barındırdığı için. Barındırır; çünkü insanın tutsaklığının tümü işçinin üretimle ilişkisinde mevcuttur ve bütün tutsaklık ilişkileri bu ilişkinin değişmiş halinden ve sonucundan başka bir şey değildir.*[469]

Burada, proletaryanın özgürleşmesinin, özel mülkiyetin ortadan kaldırılışının “siyasi formu” olduğu söyleniyor; çünkü bu ikisi aynı bütünün içsel olarak ilişkili yönleridir. Herhangi birini gerçekleştirerek, her ikisini birden içeren yaşam tarzının bütününden kurtuluruz. Özel mülkiyetin yabancılaşmış emekle ilişkisinde (ki aynı ilişki özel mülkiyetin kendiyle ilişkisi olarak da sunulabilir), Marx sadece kapitalizmin ne olduğunu değil; aynı zamanda onu altüst edebilecek kaldıracı da görür.[470]

Marx'ın "tam anlamıyla" iktisatla ilgilendiği yazılar, bütün esaslarını 1844'de ortaya koyduğu bir planı takip eder. Marx'ın aşağıdaki sözleri daha sonra *Kapital*'de yer alacak olan ifadelerin ilk görünümünden başka bir şey değildir:

> *Yabancı, yabancılaşmış emek kavramını analiz ederek özel mülkiyet kavramına ulaştığımız gibi, ekonomi politiğin bütün kategorileri de bu iki faktörün yardımıyla geliştirilebilir. Ticaret, rekabet, sermaye ve para gibi bütün kategorilerde bulacağımız şey, bu kategorilerin ilk dayanaklarının belirgin ve gelişmiş bir ifadesidir.*[471]

Özel mülkiyetin kendisinin yabancılaşmış emeğin bir ifadesi; bu emeğin aldığı formlardan biri olduğu gibi, bütün kapitalist ekonomi kategorileri de özel mülkiyette yaşanan bazı gelişmeleri yansıtır. Marx'ın sadece kısmi bir listesini çıkardığı bu özgül formların hepsi özel mülkiyet kavramından çıkarılabilir.[472] *Kapital*, çözmemiz için bizi bekleyen bir çalışma olarak önümüzde durmaktadır. Bu muazzam eserin incelemesinde Marx özel mülkiyeti ve dolayısıyla da yabancılaşan emeği kapitalist toplumda büründüğü bir dizi form içinde ve bu formlar aracılığıyla takip eder; 1844 gibi erken bir tarihte dahi kendisinin net olarak bildiği ilişkilerin büyük çoğunluğunu gözler önüne serer.

Marx'ın *Elyazmaları*'ndaki, zamanının iktisat yazıları hakkındaki yorumları da bizi doğrudan *Kapital*'e yönlendirir.

> *Ekonomi politik özel mülkiyet gerçeğinden kaynağını alır ama bize bu gerçeğin ne olduğunu açıklamaz. Özel mülkiyetin fiili olarak geçtiği maddi süreçleri genel, soyut bir formül olarak anlatır ve daha sonra bu formüller yasa sayılır. Ekonomi politik bu yasaları kavramaz; bu yasaların özel mülkiyetin doğasından nasıl doğduğunu göstermez.*[473]

Bütün toplumu içine alan bir ağ içinde sıkışıp kalan iktisatçılar, ağın inceliklerini açıklamaya devam ettiler. Ekonomik hayatın birer açıklaması olarak yasaları yetersizdi; çünkü bu yasalar, toplumun sınırları keyfi olarak çizilen bir kesiminin deneyimlerine dayanan tümevarımsal genellemelerden ibarettiler. Bu yasaların "soyut" olduğu söylenebilir; çünkü incelenen olaylar ve toplumun geri kalanı arasındaki bağlar (kimi varsayımlarla ya da hiçbir varsayıma

başvurmadan) dikkate alınmaz. Böylece bu yasalar, ne olup bittiğiyle ve hatta ne olabileceğiyle ilgili bize bilgi verebilir ama asla neden böyle olduğunu/olacağını açıklamazlar. Oysa ki gördüğümüz üzere Marx'ın yasaları, incelediği konularının niteliğiyle ilgilenir ve tam da o anda ilgilendiği konuları ve bu konuların geçmişte, bugün ve gelecekte etkilediği ve etkilendiği her şeyle olan bağlarını kapsar. Böyle geniş bir incelemeyi bir tarafa bırakan ekonomi politik ise "sadece yabancı emeğin yasalarını formüle eder" diyor Marx.[474]

İktisadı anlamak için neyin gerekli olduğuna dair Marx'ın kendi yorumunda kuşkuya yer yoktur: "Emek, özel mülkiyetin özü olarak kavrandığı zaman gerçek somutluğu içerisinde iktisadi sürece nüfuz edilebilecektir."[475] Burada sözü edilen emek, yabancılaşmış emektir ki yabancılaşma sürecinde emek sermayeye, ücrete, paraya, vs.'e dönüşür. Özel mülkiyet sıklıkla bu belirli varlıkları iletmek için kullanılan daha genel bir İlişki olduğundan, bu varlıkları yöneten yasaların "özel mülkiyetin doğasından kaynaklandığı" söylenir. Kısaca, kapitalizmin ne yaptığını "özel mülkiyet" anlatır. Geriye özel mülkiyeti, "yaşlı" Marx'ın kullanmayı tercih ettiği dille "kapitalizmin özel mülkiyete neler yaptığıyla" ilişkilendirmek kalıyor.

447 "Yabancılaşma" teriminin Marx'ın sonraki iktisat yazılarında gözden kaybolduğu yaygın bir kanaattir. Ancak durum hiç de böyle değil. Terimi *Kapital* I, s. 87, 168, 570, 584 ve 608' de; *Kapital* II, s. 48, 84-86, 226, 259, 297, 324-325, 342-348, 375, 383, 384, 427, 619, 622, 792 ve 804'de; *Artı-Değer Teorileri* s. 122 ve 317'de görebiliriz. Bu liste terimin görüldüğü yerlerin hepsini de kapsamıyor. Marx'ın *Kapital* ile ilgili notlar aldığı *Grundrisse* "yabancılaşma"ya yapılan çok sayıda atıfla doludur. Marx'ı İngilizceden okuyanların bu terimin Marx'ın terminolojisinden çıktığını düşünmelerinin bir nedeni, *Kapital* I'in en sık kullanılan Moskova baskısının bir indeksi olmaması ve *Kapital* III'ün indeksi olan Moskova baskısının "yabancılaşma" terimine yer vermemesidir. *Kapital* I'in Eden ve Cedar Paul çevirisinin (1928) indeksi vardır; ama o da "yabancılaşma"yı dışarıda bırakır. *Kapital* I'in Londra baskısı (1937); ki Engels'in üzerinden geçtiği orijinal 1887 baskısının fotografik yeniden basımıdır, bu açıdan bir istisnadır. Zira indeksinde "yabancılaşma"yı içerir. Yabancılaşmanın *Kapital*'deki yeriyle ilgili daha kapsamlı bir tartışma için bakınız Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom* (New York, 1958), s. 103-149

448 Engels, "Karl Marx, Critique of Political Economy", *Selected Writings* I, s. 339

449 *1844 Elyazmaları*, s. 129. Marx, iş bölümü ve mübadele için “insani etkinliğin ve özsel insani güçlerin türsel etkinlik ve güç olarak yabancılaşmış ifadeleri gibi algılanırlar” diyor. A.g.e., s. 136

450 A.g.e., s. 83, 105. Özel mülkiyetten de yabancılaşmış insan yaşamının maddi ifadesi olarak bahsedilir. A.g.e., s. 102

451 *Alman İdeolojisi*, s. 22

452 A.g.e., s. 20. “Gerçek” nitelemesini ekleyerek Marx “iş bölümüne” verdiği özel anlamı işaret ediyor. İçsel ilişkiler felsefesi temelinde Marx’ın bir kavramı, bu kavramın kapsadığı bilginin sadece bir kısmını anlatmak için kullanabildiğini gördük. Bu durumda “iş bölümü”, kol ve kafa emeği arasındaki bölünmeyi içermeyen bir iş birliğini nadiren anlatır.

453 Marx şöyle iddia diyor: “Kent ve köy arasındaki antagonizma (...) insanın iş bölümüne, kendisine dayatılan belirli etkinliğe boyun eğişinin en kaba ifadesidir; bu boyun eğiş, birini yasaklı bir köy hayvanı, diğerini yasaklı bir kent hayvanı yapar ve çıkarları arasındaki çatışmayı her gün yeniden üretir.” A.g.e., s. 44

454 A.g.e., s. 20

455 İş bölümünün kökenlerine dair biraz daha farklı bir yorum için bakınız Engels, “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri”, *Selected Writings*, II, s. 278ff. Burada, iş bölümünün yabancılaşma kuramı içerisindeki merkezî yerini değiştiren hiçbir şey yoktur.

456 *Alman İdeolojisi*, s. 22

457 A.g.e.

458 A.g.e., s. 65

459 *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, s. 89

460 A.g.e., s. 87-88

461 *Alman İdeolojisi*, s. 21. Engels daha da ileri gider ve şöyle bir hipotez ortaya atar: İlkel iş bölümünün ilk ortaya çıkışında erkek evin dışında üretici işlerle meşgul olurken, kadın evde sıkıcı ev işleri ile meşguldü. Her biri, kendi ürünleri ve araçları üzerinde hâkimiyete sahipti. Erkeğin çalıştığı alanda bir zenginlik artışı meydana geldiğinde, ki zenginlik artışının meydana gelebileceği tek alan da burasıydı, aile ilişkilerinde bir devrim gerçekleşti. Engels, “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri”, *Selected Writings* II, s. 281-282

462 *Alman İdeolojisi*, s. 65

463 Engels, “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökenleri”, *Selected Writings* II, s. 281

464 *Alman İdeolojisi*, s. 65

465 *1844 Elyazmaları*, s. 80

466 A.g.e., s. 81

467 Marx’ın özel mülkiyete atfettiği anlamların genişliği, şu tarz ifadelerden de anlaşılabilir: “Özel mülkiyet ilişkileri, emek ilişkilerini hem özel mülkiyet hem de sermaye olarak ve ikisi arasındaki karşılıklı ilişkileri birbiri içinde gizli olarak içerir.” *1844 Elyazmaları*, s. 86. Aynı zamanda bakınız a.g.e., s. 83

468 *Kutsal Aile*, s. 51

469 *1844 Elyazmaları*, s. 82

470 Landshut ve Mayer, Marx için tarihin amacı “özel mülkiyetin bastırılması değil (...) insani gerçekleşmedir” dediklerinde, aslında bir yanda savunduklarını bir yanda yalanlıyorlar. S. Landshut and J. P, Mayer, *Karl Marx, der Historische Materialismus. Die Frühschriften*, I (Leipzig, 1932), s. 35

471 *1844 Elyazmaları*, s. 82

472 Marx “ücret ve özel mülkiyet özdeştir” dediği zaman ücretler de bu listeye eklenir. A.g.e., s. 81. Aynı şey zenginlik için de geçerlidir. *Kutsal Aile*, s. 51. Yine de bu liste tamamlanmış değildir.

473 *1844 Elyazmaları*, s. 67-68

474 A.g.e., s. 81

475 A.g.e., s. 129

25

EMEK DEĞER KURAMI: EMEK GÜCÜ

I

Marx’ın iktisat kuramlarının hepsi, gerçek dünyada gördüklerini yansıtma çabasıdır ve ona göre bu dünya 1844-1867 arasında çok büyük bir değişim geçirmemiştir. Bu nedenle *1844 Elyazmaları* ve *Kapital* (1867) arasındaki kuramsal etkinliğini, daha karanlıkta kalan ilişkileri aydınlatmaya, konuların düzenlenişini ve dilini sadeleştirmeye ve hepsinden önemlisi, destekleyici malzemenin toplanmasına adamıştır.

Ama Marx’ın daha net yazma çabalarının genelde başarısız olduğunu söyleyebiliriz; çünkü okuyucularının çoğu kullandığı terimlerin “derin” anlamlarına ve bu terimlerin sistemin bütünü içinde nasıl bir işlev üstlendiklerine karşı ilgisiz kalmıştır. Marx’ın bize defalarca hatırlattığı gibi “sermaye” bir toplumsal üretim ilişkisidir ve açık bir tanımı yapılamaz. Aynı şey “emek”, “değer”, “kâr”, “faiz”, “para” ve Marx’ın iktisadi analizinin bütün diğer araçları için de geçerlidir. Bu varlıkları ilişkiler olarak değil de şeyler olarak ele alarak hem Marx’ı izleyenler hem de eleştirenler, Marx’ın söylediklerinden koparlar. Bir kez kopma yaşanmışsa hiçbir bilimsel çaba bu gediği kapatamaz artık. Bu, parçalarının şeklini

sistemli olarak çarpıttıktan sonra bir yapbozu tamamlamaya çalışmaya benzer.

Bu bölümün çoğu ve bu kısmın bundan önceki bölümleri bu parçaların neler olduğunu belirleme konusundaki çabalarım olarak okunabilir. Şimdi ise bu parçaları birleştirmeye artık hazırım. Daha önce, Marx'ın iktisadını yabancılaşma kuramının bakış açısından inceledik. Şimdi ise *Kapital*'de ileri sürülen iktisat kuramlarındaki yabancılaşma kuramının ortaya çıkmasını sağlayacağım. Buraya kadar *Elyazmaları*'nın diline bağlı kalmış olsam da, şimdi artık Marx'ın *Kapital*'de kullandığı terminolojiyi kabul edeceğim.

Marx'ın iktisadının merkezinde emek değer kuramının ve hemen yanında da artık değer kuramının olduğu genel olarak kabul edilir. Marx, değer kuramının belki de en özlü anlatımını şu şekilde yapıyor:

> *Herhangi bir malın değerinin büyüklüğünü belirleyen, üretiminde kullanılan toplumsal olarak gerekli emek miktarıdır ya da toplumsal olarak gerekli emek zamandır. Buna bağlı olarak tek tek her meta, türünün ortalama bir örneği olarak düşünülmelidir. Bu nedenle, eşit miktarda emeğin cisimleştiği ya da eşit zamanda üretilebilen metalar aynı değere sahiptir. Bir metanın değeri ile diğer bir metanın değeri arasındaki ilişki, birinin üretimi için gerekli emek zaman ile diğerinin üretimi için gerekli emek zaman arasındaki ilişki gibidir. Değer olarak bütün metalar, dondurulmuş emek zamanın belirli kitleleridir sadece.*[476]

Artık değer kuramını anlamanın en iyi yolu, onu değer kuramının bir uzantısı olarak görmektir; zira Marx şöyle diyor:

> *Eğer şimdi biz, değer üretme ve artık değer yaratma süreçlerini karşılaştırırsak, ikincisinin belirli bir noktadan sonra birincinin devamından başka bir şey olmadığını görürüz. Eğer bir yandan süreç, o noktadan, yani emek gücü için kapitalistin ödediği değerin yerini tam eşdeğerinin aldığı noktadan sonra sürdürülmezse, bu, yalnızca bir değer yaratma sürecidir, eğer öte yandan, bu noktadan öteye devam ederse artık değer yaratma süreci halini alır.*[477]

Marx'ın burada ne söylediğini açıklamaya başlamadan önce, ne tür bir şeyden söz edildiğini bilmemiz gerekli. Başka bir deyişle, emek değer kuramı neye dairdir? Bu kuram sıklıkla bir fiyat belirleme kuramı olarak görülür. Kuram bu şekilde ele alındığında

bir malın maliyetini belirleyen, o malın üretiminde harcanan emek zaman miktarı olur. Kurama çok yönlü bakan eleştirmenler ise onu mevcut mübadele ilişkilerini açıklayan bir kuram olarak görürler. Buna göre fiyatlar, bu mübadele ilişkilerinin genelde ne olduklarını göstermek için oldukça elverişlidir. Bu ikinci bakış açısının bir başka çeşidi, Marx'ın emek kuramının gerçekte mübadele ilişkilerinin ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini anlattığını savunur. Artık değer kuramı ise genelde kâr ile ilgili bir kuram, bazen de kapitalist sömürüyü göstermenin bir yolu olarak görülür (değer ve artık değer kuramlarıyla ilgili yorumların listesi daha da uzayıp gidiyor).

Benimsenen yoruma göre, Marx'ın kuramları farklı açılardan hem eleştirilir hem de savunulur. Bana göre, olumlu ve olumsuz eleştirilerin her ikisinin de haklı oldukları yerler var. Marx'ın değer ve artık değer kuramları yukarıda anılan bütün alanlara uygulanabilir. Ancak bu kuramların oluşturulma amacı başkadır. Sweezy aslında açık olması gereken ama ne yazık ki olamayan bir noktanın altını çiziyor: Büyük iktisatçıların dikkatlerini yönelttikleri sorunlar birbirlerinden farklıdır.

> *Adam Smith, "ulusların zenginliğinin doğası ve nedenleri"; Ricardo, "yeryüzünün ürününün bölüşümünü düzenleyen yasalar"; Marshall, "sıradan hayatı içinde insanın eylemleri", Davenport "fiyat, fiyatın nedenleri ve gerekçeleri", Robinson, "alternatif kullanımlara sahip kıt kaynaklar ve amaçlananlar arasındaki bir ilişki olarak insan davranışları."*[478]

Marx'ın ilgilendiği konu ise tümüyle farklıdır. Her zaman için bir kişinin kuramını; yanıtlamaya koyulduğu soruları ve kuramlarının ne işe yaramasını istediğini net bir şekilde kavradıktan sonra anlayabiliriz ancak. Ama bana öyle görünüyor ki, Marx'ın yazılarıyla ilgili bu ön hazırlıktan sıklıkla uzak duruluyor. Sonucunda da Marksizmle ilgili yorumların çoğu, konuyla; yani, Marx'ın anlatmaya çalıştığı konuyla ilgisiz kalıyor.

Marx'ın *Kapital*'de açıkça ilan ettiği amaç "modern toplumun hareketinin iktisadi yasalarını ortaya çıkarmaktır".[479] Benzer bir görevi üstlenen başka hiçbir iktisatçı yoktur. Toplumu, içsel olarak

birbirine bağlı parçalardan oluşan organik bir bütün olarak görerek Marx, sadece iktisadi alanda bulunan ilişkilerle değil; insanın bütün etkinlikleriyle, ürünleriyle ve diğer insanlarla arasındaki ilişkilerle ilgilenmiştir. Marx'a göre, kapitalizmde bütün insani ilişkiler üretim ve mübadelede meydana gelen olayların zorunlu koşulu ve sonucunun bir parçası ve dolayısıyla da üretim ve mübadele konularının uzantısıdır. *Kapital*'in aslında, kapitalist toplumda hukuku, ahlakı, siyaseti ve toplumsal hayatın diğer alanlarını kapsayan daha büyük bir çalışmanın ilk adımı olarak düşünüldüğü sıkça unutulur.[480] Ama Marx'ın açığa çıkarmaya çalıştığı "hareketin iktisadi yasası", toplumda faktörlerin birbirlerine hangi yollardan karşılıklı bağımlı olduğudur (hem o an oldukları hem ileride olacakları şey açısından).

Kapital'in birinci cildi bu soruna dar anlamıyla iktisadi hayatın konumlanma noktasından yaklaşır ve genelde bu konu için kullanılan kategorilerden yararlanır. Emek değer kuramı, Marx'ın kapitalist iktisadi hayatı kavramlaştırması olarak ortaya çıkar; kapitalist iktisadi hayat ise, zorunlu koşullar ile sonuçlar arasında ve döneminin tamamen yabancılaşmış insanları arasında Marx'ın gördüğü bağları içerir. Bu insanların durumlarını betimlemek, açıklamak ve mahkûm etmek amacıyla bu kurama hayat verilmiştir. Emek değer kuramında Marx kapitalizmin temel iktisadi kategorilerini, birbirleriyle ve iktisattan çok uzak kategorilerle bağlarını, bu ilişkilerin tümünü yabancılaşma olarak kavramlaştırmasını ve gerçek anlamda insani bir toplumun, insanın gelişiminin bir sonraki aşaması olduğuna duyduğu inancı birbirleriyle sıkıca birleştirir. Bugün olgu-değer ayrımı dediğimiz şey, Marx'ın başka kimi yazılarında gördüğümüz ilişkilerin aynı şekilde genişletilmesiyle birleştirilir. "Emek" ve "değer" terimlerinin ta kendilerinin sadece Marx'ın hem "olgusal" hem de "ahlaki açıdan" kapitalizm olduğuna inandığı bir toplumda geçerli olduğunu göstermeyi umuyorum.[481] Bu terimlerle Marx aslında şunu söylüyor: "Kapitalizm işte böyle işler ve bu, yakında yerini komünizme bırakacak olan yabancılaşmış bir toplumun işleyişidir."

Emek değer kuramını ele almak için en uygun bakış açısını yabancılaşma kuramı sunar. Zira yabancılaşma kuramı, emek değer kuramının bileşenlerinin birbiri ardı sıra dizildiği gerçek düşünce hattıdır. Marx'ın ana iktisat kuramını sunma yönteminin; yani değer formlarının gösterilme tarzının izleri, daha genel yabancılaşma kuramına dek sürülebilir. Bu nedenle yukarıda anlattığımız yabancılaşma yorumu beni Marx'ın iktisadının en önemli ama aynı zamanda en kafa karıştırıcı dört özelliğini açıklamak zorunda bıraktı. Bu özellikler şunlardır: emek gücü, değer, değerin başkalaşımı ve meta fetişizmi.

II

Emek, ismini verdiği kuramın merkezî parçasıdır. Erken dönem yazılarının analizinden Marx'ın "emek" ile ne anlattığı hakkında halihazırda hatırı sayılır derecede fikre sahibiz. "Emek"in bu anlamı temel olarak *Kapital*'de de aynı kalır. Marx'a göre emek her zaman yabancılaşmış üretici etkinliktir ve bu etkinliğin bireyin kendi etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle ilişkisi açısından içerdiği her şeydir. Bu nedenle *Kapital*'de Marx, üretim sürecine girmeden önce işçilerin "kendi emekleri, emek güçlerinin satılmasıyla halihazırda kendilerinden yabancılaştırılmıştır; kapitalist tarafından sahiplenilmiş ve sermaye ile birleştirilmiştir" diyor. Sonuç olarak da, işçinin emeği "süreç içerisinde, kendisine ait olmayan bir üründe gerçekleşmektedir."[482]

Bu etkinliğin işçi üzerindeki fiziksel ve zihinsel etkileri konusunda da Marx'ın hiçbir tereddüdü yoktur. Sonuçta Marx'ın iktisat yazılarında "emek" teriminin kullanıldığı her yerde iletilmek istenen, aynı terimin burjuva iktisatçılarının çalışmalarında anlattığından çok daha fazlasıdır ve bu yüzden farklıdır.[7] Burada Marx için kavramlar ele aldıkları konuların, "dışa vurumları" ya da "formları"dır. Kavramlar, geçerli oldukları koşulların bir parçası olarak vücut bulurlar. Bu nedenle de koşullar değiştikçe anlamları da değişir ve sonuç olarak da merkezî anlamlarından daha ziyade,

bu yapısal bütünü yansıtırlar. Bu gibi gerçeklerin farkında olmayan kapitalist iktisatçılar, kavramları daha sınırlı bir anlamda kullanırlar. Marx ise kasıtlı olarak kavramlarının, bu kavramların kendi gözünde ifade ettiklerinin geniş bir bölümünü iletmesini ister. İlerleyen dönemlerde Marx'ın yabancılaşma kuramını geride bıraktığına dair yaygın yanlış anlama, "emek" teriminin aynı derecede yaygın yanlış anlamlandırılmasından da büyük oranda sorumludur. Oysa ki yazılarında "emek" kavramı geçen her ifadeyi "yabancılaşmış emek" olarak çok yönlülüğüyle anlamak, Marx'ın iktisat kuramlarını kavramak için kilit önem taşır.

Kapital'de Marx, çalışma potansiyeliyle "emek" terimini birbirinden ayırır ve bu potansiyelden "emek gücü" olarak bahseder. Vurgulamak gerekir ki bu kavramsal çatallanma, içerilen üretici etkinliğin niteliğini etkilemez; "emek gücü" işçinin kapitalizmde yapabildiği üretici çalışmayı yapabilme; yabancılaşmış emek üretebilme potansiyelidir. Bu nedenle, Marx "emek gücü ya da çalışma kapasitesinden, insanoğlunda var olan ve herhangi bir kullanım değeri üretirken kullandığı zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı anlaşılmalıdır" dediği zaman aklındaki, yabancılaşmış emeğin sahip olduğu yeteneklerdir.[483] Biraz sonra öğreneceğimiz gibi "kullanım değeri", insanların kullanmak istedikleri için bir şeye verdikleri değerden çok daha fazlasını anlatır. Şu an için belirtmemiz gereken nokta ise şu: Emek gücünün kullanım değeri (potansiyel üretici etkinlik), emektir (fiili üretici etkinliktir). Bu yeniliğin icat edilmesinin nedeni, Marx'ın belirttiği gibi "anlık, canlı varlığında emeğin kendisi doğrudan bir meta olarak düşünülemez, meta olarak düşünülen emek gücüdür; emeğin kendisi emek gücünün geçici dışa vurumudur."[484] Emek gözden kaybolur; görünür görünmez kullanılıp tüketilir ve bu nedenle alınıp satılamaz; daha sürekli olan emek gücü alınıp satılabilir.

Bu nedenle işçinin sattığı ve kapitalistin aldığı şey, çalışma potansiyelidir. Bu işlemde "işçi, metanın değerini alır; ama artık, metanın kullanım değeri (emek) alıcısına yabancılaşmıştır".[485] Burada "yabancılaşmak", esas itibariyle, birinin üretici etkinliğinde

kullanım değerinden vazgeçmesi anlamındadır. Böylece insanın işlevlerinden en önemlisi başka birinin denetimine girer. İşçi emek gücünü, yaşaması için gerekli geçim araçlarına ulaşmak için satar. Kapitalist ise kâr elde etmek için işçinin emek gücünü satın alır. Emek gücünün, kendi mübadele değerinden daha büyük mübadele değeri üreten bir kullanım değeri vardır. Bu nedenle emek gücünün, diğer bütün metalar içerisinde eşi benzeri yoktur. Açıklamak gerekirse emek gücünün kullanım değeri olan emek, bir yığın meta üretir; bu metalar, üretimlerinde harcanan emek gücünü satın alan değerden daha büyük bir değerle mübadele edilirler.

Emeğinin kullanım değerine yabancılaşan işçinin insani açıdan vardığı nokta, yabancılaşmış işçidir.[486] Hem kişiliği hem de zihni, bu sonucun etkilerini gösterir. Marx'a göre bireyin kendisi dış görünüşü öz olarak yanlış yorumlayınca, minare kılıfa sokulmuş olur: "İşçinin gözünde emek gücü, kendi malı olan bir meta formuna bürünür; sonuçta da emeği, ücretli emek olur. Kapitalist çağa niteliğini veren de budur."[487] "Ücretli emek", üreticisinden hem zihnen hem de fiilen yabancılaşmış üretici etkinlik için toplumun kullandığı adlandırmadır.

İşçinin yabancılaşması emek gücünü satmasını takip ediyorsa da, aynı zamanda onu önceler. Bu önceleme, Marx'ın işçinin emek gücünü satmasında yer alan emek gücünün "soyut" ve "genel" olduğuna dair sıkça dile getirdiği iddiasında açık bir biçimde gün yüzüne çıkar. Marx'a göre ücretli emek, her zaman emeğin "özel niteliğine karşı kayıtsızdır; sermayenin ihtiyaçlarına ve üretimin bir alanından diğerine dönüştürülmeye boyun eğmelidir."[488] "Emek gücü" teriminin ilettiği işte böyle, hiçbir özel etkinliğe bağlı olmayan bir üretici potansiyeldir. Böylece Marx "emek gücü" yerine "emek" terimini kullandığı için Ricardo'yu eleştirir: "[Ricardo] Bireysel emeğin, nitel özelliği olan, yabancılaşarak kendisini soyut, genel, toplumsal emek olarak sergilemesi gerekliliğini unutur."[489] Oysa başka hiçbir emek bunu yapamaz, başka hiçbir emek bu tarzda yapılamaz.[490] Ayrıca Marx, emeğin farklılaşmamış niteliğinin "emek gücü" kavramında daha belirgin olduğuna duyduğu inancı

belirtir; zira “emek” kavramındansa emek gücü, açık uçlu bir potansiyele daha fazla vurgu yapar. “Emek”in soyut niteliği, kısmen de olsa, gerçek hayattaki işler arasında var olan küçük farklılıklarla gizlenir. Bu, Marx’ın sonraki çalışmalarında “emek” kavramını “emek gücü” ile değiştirmesinin bir başka nedeni olabilir.

Marx sıklıkla emeği bir soyutlama ve genel olarak üretici etkinlik olarak ele almakla; bu emeğin nerede ve nasıl kullanıldığını hesaba katmamakla eleştirilir. Ancak, bu durum sadece Marx’a değil, Adam Smith ile başlayan ekonomi politik okulunun tümüne aittir. Marx’ın bu tartışmaya katkısı, “emek” teriminin bu tarz kullanımı ile bu terimin betimlemeyi amaçladığı ve içinden doğduğu özgül toplumsal koşullar arasındaki bağı göstermesidir. Marx’ın değil, toplumun emeği bir soyutlama olarak nasıl ele alabildiğidir. Bu soruya (ve bunun gibi diğer sorulara) verdiği yanıt sayesinde Marx *Kapital*’i “iktisadi kategorilerin eleştirisi ya da eleştirel bir gözle sunulan burjuva iktisadi sistemi” olarak tanımlayabiliyor.[491] Marx kapitalizmi olduğu kadar, kapitalizmi anlamanın kabul edilegelmiş yollarını da aynı derecede eleştirir.

“Genel olarak emek” tanımını iktisat söylemine yerleştiren Adam Smith’in kapitalizmdeki üretici etkinliğin özel niteliği için bir ifade icat ettiği söylenir, ki bu etkinlikte insanlar bir işten diğerine kolayca geçebilirler ve genelde de yaptıkları işe kayıtsızdırlar. Bu ise, çok sayıda oldukça gelişmiş üretici işin var olduğu ve bu işlerden hiçbirinin açıkça egemen olmadığı bir durumu baştan varsayar. Böylece “emek”, bütün toplumlarda sürdürülmesi gereken; basit, karmaşık olmayan anlamıyla üretici etkinliği yansıtmasına rağmen, (soyut üretici etkinlik anlamında), “emek” kavramı, sadece, bütün üretici etkinliklerin ortak niteliği belirginleştiği ve bu nitelik, Marx’a göre, üretici etkinliğe o niteliği veren koşulları yansıttığı zaman formüle edilebilir. Buna göre “emek”in “tarihsel koşulların ürünü” olduğu ve sadece “bu koşullar altında tamamen geçerli olduğu” söylenir.[492]

Marx’ın, emeğin “toplumsal olarak ikili bir niteliği” olduğu iddiasının arkasında yatan da yabancılaşmış üretici etkinlik olarak

emek anlayışıdır. Buna göre emek, belirgin bir toplumsal isteği doyurur ve emeğin bütün tikel formları eşit değerdedir; yani bu formların değerleri, aynı terazide ölçülerek belirlenir. İlk nitelik üretken etkinliğin doğasından çıkar: Emek değişmez bir şekilde amaca yöneliktir. İkinci nitelik ise emeğin kapitalizmdeki soyut özelliğinin bir sonucudur: Bütün çalışma genel olarak zenginlik üretimine yöneliktir; tekil nesnelerin değil.

Ancak üretici etkinliğin farklı özellikleri tekil olarak işçiye "sadece, ürünlerin mübadelesi tarafından gündelik işlerinde bu emeğe dayatılan formlar içinde" görünür:

> *Bu biçimde, kendi emeğinin sahip olduğu toplumsal olarak yararlı olma niteliği, şu koşulun formunu alır: Ürün sadece yararlı olmamalı, aynı zamanda başkaları için de yararlı olmalıdır. Bununla beraber, diğer bütün özel emeklere denk olarak özel emeğin sahip olduğu toplumsal nitelik ise şu formu alır: Fiziksel açıdan farklı bütün mallar emeğin ürünüdür, ortak bir nitelikleri vardır: Değere sahiptirler.*[493]

Böylece, emeğin niteliksel yönünün kullanım değeri, niceliksel yönününse mübadele değeri ürettiği söylenebilir. Marx'ın emekte gördüğü bu iki yönlü nitelik, değere atfettiği iki yönlü niteliği de beraberinde getirir.[494] Emeğin ürünü, kullanım ve mübadele değeri olarak ele alındığı ve böyle anlaşıldığı zaman, emek de kullanım ve değişim değerine dönüşür. Bunun gerçekleşmesi ise emeğin yabancılaşma özelliğinin bir işlevidir. Ama değerin farklı yönlerine odaklanmadan önce, emek ve değer arasındaki ilişkinin tümünün aydınlatılması gereklidir.

476 *Kapital* I, s. 39

477 A.g.e., s. 195

478 Sweezy, *Kapitalist Gelişme Teorisi*, s. 12

479 *Kapital* I, s.10

480 Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, s. 10-11

481 *Kapital* I, s. 570-571

482 Marx'a göre "Ekonomi politik, işçi (emek) ve üretim arasındaki doğrudan ilişkiyi dikkate almayarak emeğin doğasında var olan yabancılaşmayı gizler." *1844 Elyazmaları*, s. 71. Sonuç itibariyle, ekonomi politikçiler için "emek" bu ilişkileri iletmez.

483 *Kapital* I, s.167

484 *Artı-Değer Teorileri*, s. 168-169. Engels'in neden "emek"in yerini "emek gücü"nün aldığına dair yorumu için bakınız Marx, "Önsöz; Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 67ff. "Emek gücü" kavramına geçişin iktisadi analizlerde yarattığı etkinin detaylı bir tartışması için bakınız John Strachey, *The Nature of Capitalist Crisis* (New York, 1935), s. 177ff.

485 *Kapital* I, s. 584

486 Marx, bu noktanın altını çizmek için Hegel'den alıntı yapar: "Bedensel ve zihinsel özgül doğal yetenek ve becerilerimin kullanımını sadece sınırlı bir zaman için başka birine devredebilirim; çünkü bir bütün olarak yabancılaşma niteliğinin etkisi altında kalmaları, bu sınırlama sayesinde olur. Ancak, bütün emek zamanımın ve bütün çalışmamın yabancılaşması demek, özün kendisinin; başka bir deyişle, genel etkinliğimin, gerçekliğimin ve kişiliğimin başka birinin malına dönüşmesi demektir." *Kapital* I, s. 168

487 A.g.e., s. 170

488 *Kapital* III, s. 191. Ayrıca bakınız Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 239

489 *Artı-Değer Teorileri*, s. 381. Marx "unutmak" kelimesini kullanarak, bunun Ricardo'nun gerçekte bildiği bir şey olduğunu varsayıyor. Ricardo'nun toplumsal koşullar ve onları anlatan kategoriler arasındaki içsel bağdan en azından kısmen haberdar olduğuna inanıyormuş gibidir.

490 Örneğin, "henüz genelliği ve soyutluğu içerisinde kavranmamış" olan feodalizmdeki üretici etkinlik, başka sonuçlar doğurur. Marx'a göre serflerin emeği "maddesi olarak hâlâ özgül bir doğal unsura bağlıdır ve bu nedenle sadece doğa tarafından belirlenen bir varlık tarzında görülebilir. Emekten ziyade doğa nedeniyle hâlâ insanın özgül, belirli bir yabancılaşma formudur; ürünü de zenginliğin belirli bir formu olarak anlaşılır."*1844 Elyazmaları*, s. 96

491 M. Rubel, "Fragments sociologiques dans les medits de Marx", *Cahiers internationaux de sociologie*, XXII (1957), s. 129

492 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 300. Zenginlik üreten bütün etkinlikleri "genel olarak emek" olarak tanımlayarak Adam Smith "hangi toplumda olursa olsun, insanların üretici sıfatıyla eskiden beri karşılıklı olarak katıldıkları en basit ilişki için soyut bir kavram" bulur. Ama bu kavram aynı zamanda, özgül emek tarzları arasındaki farkın kaybolduğu ve insanların bir işten diğerine kolayca geçebildiği özel bir toplum tarzı için de geçerlidir. Bu, Marx'a göre "somut emeğin farklı türlerinin oldukça gelişmiş bir toplamını varsayar; öyle ki bu türlerden hiçbiri baskın değildir artık (...) en genel soyutlamalar, genelde en yüksek somut gelişmenin yaşandığı yerlerde doğar sadece. Buralarda, birçok şey aynı özelliği paylaşır, bu özellik onlarda ortaktır. O halde emek, artık tek bir tikel formunda düşünülemez." A.g.e., s. 298-299

493 *Kapital* I, s.73

494 Hatırlarsak Engels, "çalışma" ve "emeği" birbirinden şu biçimde ayırır: "Kullanım değeri üreten ve niteliksel sayılan emek *Çalışma*dır ve bu haliyle Emekten ayrılır; değer üreten ve niceliksel sayılan *Emektir* ve bu haliyle *Çalışmadan* ayrılır." A.g.e., s. 47. Bu ifadenin ikinci kısmında geçen "değer" "mübadele değeri"dir.

26

YABANCILAŞMIŞ EMEK OLARAK DEĞER

I

Eğer yabancılaşmış emek Marx'ın iktisadının merkezinde duruyorsa, değer de aynı yerde duruyor demektir; zira ikisi "özdeştir." Emek ve değer aynı bütünün farklı yönleridir; aynı toplumsal ilişkinin zıt ifadeleridir. Marx'a göre "Değer emektir"; değer, "genel toplumsal formu içinde maddeleşmiş emektir".[495] Ya da başka bir yerde dediği gibi "bu haliyle değerin "emek" dışında bir maddesi yoktur."[496] Emek ve değerin denk tutulduğu bu kadar açık başka ifadeler de vardır, ama onlar da aynı derecede hedefi ıskalamış görünüyorlar.[497] Zira çoğu *Kapital* okuyucusu için "değer" (İng. "*value*"), parasal açıdan kesin bir şekilde ölçülebilen bir yargı olan "kıymet" (İng. "*worth*") ile eş anlamlı ekonomik bir ifade olarak kalır. Emekle arasındaki bağın kesin ampirik kanıtlara izin verdiği düşünülür. Bu son nokta, emek değer kuramını savunanların ve aynı zamanda eleştirenlerin çoğu için de geçerlidir.[498] Ancak, Marx'ın değer anlayışı tamamen farklı bir doğaya sahiptir. Değerin emekle birliği varsayılır ve bu konuda ileri sürülen verilerin oluşturduğu zengin yelpaze sadece örnek verme amacını taşır, kanıtlama değil. Marx için değer ya da arada bir

söylediği gibi “genel olarak değer”, biçimi değişmiş emektir ve hiçbir kanıt ona tersini düşündüremez.

Bu yüzden, Marx sık sık değerin ne olduğunu anlatsa da, asla onun için bir keşif gezisine çıkmaz, onu kanıtlamakla da uğraşmaz. Aslında, “değer kavramını kanıtlama gereğini” “saçma” bulur.[499] Marx *Kapital’*de değeri ölçmeye, nereye gittiğinin yolunu çizmeye ve aldığı formları ayrıntılandırmaya çalışır; ama temel niteliğini ortaya çıkarmaya fazla zaman ayırmaz. Asıl ilgi alanı, diğer ekonomi politikçilerin hiç sormadıkları bir soruyu yanıtlamaktır: “Neden emek, kendi ürününün değeri ve emek zaman da bu değerin büyüklüğü olarak ifade edilir?”[500] O halde değerin emek olduğunu göstermek yerine, çağımızda neden emeğin değer olarak ifade edildiğini açıklamaya çalışıyor Marx.

Marx’ın girişimi iktisadın değil, sosyo-ekonomik praksisin soruşturulmasıdır ve toplum kuramının tümünü bu soruya bir cevap bulmak için seferber eder. Emek ve değerin “özdeş” olduğunu doğrulama gereği, Marx’ın bu varsayımı genelde göz ardı edilmeye başlandığında zorunlu hale gelmiştir. Emek değer kuramlarının iktisadi düşünceyi egemenliği altına aldığı bir dönemde Marx’ın haklı olarak üzerinde konuşmaya gerek görmeden kabullendiği bir şey, şimdi her yönüyle açığa kavuşturulmalıdır; zira artık bu görüşler genelde ıskartaya çıkarılmıştır.

Bir açıdan, bütün emek değer kuramı iktisatçıları uygulamada emek ve değerin birbirine denk olduğunu kabul etmiştir. Bu nedenle Marx’ın bu nokta üzerinde durmasına gerek yoktu. Ancak ekonomi politikçiler değeri fiyatla denk tuttukları için, değer ve emek arasında gördükleri ilişki ampirik yanlışlamaya açıktı. Ekonomi politikçilere göre değer kavramı emekten olduğu kadar fiyattan da doğmuştu ve değer, emek ve fiyatın herhangi biri diğerine çevrilerek nicelik açısından kolayca ölçülebilirdi. Aslında onların yaptıkları, “ürünler, bu ürünlerin üretilmesi için gerekli ortalama emek miktarının oranına göre mübadele edilme eğilimindedir” gibi ampirik bir genelleştirmeydi. Bu iddiayı reddetmeyecek olan Marx ise kendi değer kavramına, yabancılaşmış emekte düğümlendiğini

düşündüğü ilişkilerden başlayarak varmıştır. Bu nedenle değerin fiyatla bağı, göreceğimiz gibi, tamamen farklı bir düzene tabidir.

Marx'ın emeğin değer olduğuna dair az sayıdaki doğrudan ifadesi yanında, ikisinin "özdeşliği", yaygın olarak değer kuramının istisnaları olarak alınan örnekleri ele alışında da görülebilir. Örneğin, toprak bir fiyata sahip olabilir ama emeğin ürünü olmadığı için değeri de yoktur. Nihayetinde Marx rantın akıldışı olduğunu düşünür.[501] Marx'ı eleştirenler sıklıkla değeri fiyatla karıştırır ama Marx'ın kimi öğelerin fiyatları olduğu ama değerleri olmadığı; çünkü bu öğelerin "emeğin ürünü olmadığı" noktasındaki tavrı oldukça nettir. Bu gibi durumlarda fiyatların "rastlantısal kombinasyonlar" tarafından belirlendiği söylenir. Toprak, antikalar ve sanat ürünleri bu öğelerin örnekleridir.[502]

Emek ve değerin denkliğinin bir başka göstergesi Marx'ın şu iddiasıdır: Makineler, sadece mübadele değerinde kaybettiklerini ürünlerinin değerine katarlar. Herhangi bir makinenin mübadele değeri, üretiminde harcanan ve emek zaman olarak ölçülen emek gücünün miktarıdır. Sorumlu olduğu ürünün değerindeki artış, kendi mübadele değerindeki ve dolaylı olarak da bu makineyi yapanların uğraşlarındaki bir azalmaya bağlanır. Böylece emek dengesi bozulmamış olur. İşçinin kendi geçim araçlarını üretmek için çalıştığı zaman dilimini kısaltmak gibi bu makinelerin sağladığı diğer faydalar, aynı bakış açısından, doğanın karşılıksız hediyesi olarak görünür.[503]

Ancak sadece emeğin değer *olduğunu* söylemek, bize bunun nasıl olabildiği hakkında hiçbir şey anlatmaz. Marx için, değerin, üretiminde harcanan emeğe denk tutmasını sağlayan özsel niteliği nedir? Marx değer için "burjuva zenginliğin en soyut formudur" derken aslında bu sorunun yanıtını işaret ediyordu.[504] Değer, soyut emeğin soyut ürünüdür. "Soyut"un anlamının "özgüllük yokluğu" olduğunu hatırlarsak; değer sadece, ürünün özel herhangi bir yanı olmayan bir formu olabilir. Bu haliyle kapitalizmdeki bütün ürünlerin ortak sahip oldukları bir şeydir. Marx şöyle devam ediyor:

“Emeğin ürününün değer formu, burjuva üretimde ürünün aldığı sadece en soyut değil, aynı zamanda en evrensel formdur.”[505]

Ancak bütün özgüllüklerinden yoksun kalan bu ürünlerin, yabancılaşmış emek tarafından üretilmiş olmaları dışında hiçbir ortak yanları kalmaz. Bu nedenle *değer, yabancılaşmış emeğin ilişkisidir; üründe göründükleri haliyle bu emek tarafından aktarılan ilişkilerdir*. Değer aynı zamanda bir güç olarak da görülebilir; kapitalist üretimin bütün ürünlerini niteleyen ve içinden doğdukları yabancılaşma ilişkilerini yansıtan yollardan yapma ve yapılma gücüdür. Marx, sermaye “emekten yabancılaşmış bir güç olarak değer üretir. Bu güç, emeğin kendi maddi koşullarının emek üzerinde, ücretli emeğin bir formu, ücretli emeğin bir koşulu olarak kurduğu bir güçtür” diyor.[506]

Değeri üreten emek olmasına rağmen değer, (ürüne aktarılan emekte cisimleşen ilişkiler olarak) ileride emeğin iş göreceği en genel koşulları oluşturur. Bu yolla değerin de emeği yarattığı; yani, insanın üretici etkinlik potansiyelini yabancılaşmış emeğe dönüştürdüğü söylenebilir. Böylece, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz gibi, değer sadece sermayenin bir ürünü değildir; aynı zamanda “ücretli emeğin koşulu” olarak da hizmet eder.

“Emek” gibi Marx’ın “değer” kavramının da, kapitalist topluma uydurulmak üzere özel olarak biçimlendirildiği, süregiden tartışmadan açıkça görülüyor olmalı. Marx, “bir yarar nesnesini bir değer olarak damgalamak, dil kadar toplumsal bir üründür” diyor.[507] Katı anlamıyla alacak olsaydık, değer, sadece kapitalizmde üretilebilirdi ve kapitalizm de değer üretiminde ortaya çıkmak zorunda olurdu.[508] Ancak ücretli emek gibi kapitalist üretim tarzının kimi unsurlarının, daha eski toplumların uç noktalarında da zaman zaman var olduğu kabul edilirse, daha önce tanımladığım haliyle değer ortaya çıkamazdı. Eğer Marx “değer” terimini böylesi uç durumlar için kullanıyorsa bunu olanaklı kılan, benzerlikleri işaret etmek amacıyla bu kavramın genelde ifade ettiği ilişkilerin sadece bir kısmını yansıtmasıdır; aynı, kapitalizm öncesi toplumlara

uygulandığında “emek”in, bu kavramın kapitalizmdeki anlamının sadece evrensel unsurlarını ifade etmesi gibi.

Marx’a göre değerin varlığı (1) “ilkel komünizmin (Hindistan, vs.) ve (2) mübadelenin tam olarak egemenliği altına alamadığı tüm gelişmemiş, burjuva-öncesi, üretim tarzlarının çözülmesini önsel olarak gerektirir.” Marx değerle ilgili şunları da söyler: “Bir soyutlama olabilir ama tarihsel bir soyutlamadır ve sadece toplumun belli bir ekonomik gelişmişlik düzeyinde uygulanabilir.”[509] Bu basitçe, kapitalist üretim ilişkilerinin en genel ifadesi, kapitalist üretim ilişkilerinden önce var olamaz, demektir.

Aynı şekilde, sadece geç kapitalizmde (Marx’ın yaşadığını düşündüğü toplumsal aşama budur) “emek” ve “değer” in denkliği açık hale gelmiştir. Marx’a göre “[bu] değerin gizli ifadesidir; yani, emeğin bütün çeşitleri eşittir ve birbirinin dengidir; çünkü genel olarak insan emeği olduklarından, insani eşitlik düşüncesi yaygın kanaat haline gelmeden çözümlenemezler”.[510] Feodalizmin ya da köleliğin var olduğu yerlerde farklı insanların üretici etkinliği açıkça eşit değilmiş gibi görülür ve değeri anlamanın temeli olan insani eşitlik düşüncesi de çok zor ortaya çıkabilir.

II

Şu ana kadar sadece “genel olarak değer” ile ilgilendim. Peki değerin çok daha iyi bilinen yönleri, mübadele değeri ve kullanım değeri nedir? Marx’ın sık sık oldukça yanıltıcı olarak “değer” diye söz ettiği mübadele değeri, bir ürünün diğeriyle mübadele edildiği “ideal” orandır; bir ürünün alım-satım gücü ya da cisimleşen emek zaman temelinde diğer ürünlerle ilişkide bulunma yeteneğidir. Daha önce değinildiği üzere emeğin niceliksel yönüne tekabül eden mübadele değerinin, niteliksel bir özelliğe sahip olduğu da söylenir: “Bireysel emek yabancılaşarak, kendisini soyut, genel, toplumsal emek olarak sunmalıdır”.[511] Bütün ürünlerdeki emek, aynı yabancılaşmış emek olduğundan değer, üretimde harcanan emek zaman miktarıyla ölçülebilir. Eğer ürünlerdeki emek, Marx’ın

değerin ruhunu oluşturduğunu söylediği aynı soyut, genel emek (yabancılaşmış emek) olmasaydı, metalar da tek bir ölçüte göre ölçülmelerine yetecek kadar birbirlerine benzemeyeceklerdi. Bu nedenle, Marx'ın "neden emek kendi ürününün değeri ve emek zaman da bu değerin büyüklüğü olarak ifadesini bulur?" sorusuna bir cevap vermesini sağlayan, işçilerin kendi etkinliği ve ürünüyle olan ilişkilerine getirdiği açıklamayla, yabancılaşma kuramıdır.[512]

Alım-satım, yani fiyat oranları gibi dışsal olaylar, Marx'ın *a priori* aritmetiğinin sonuçlarıyla çok yakından bağdaşır; çünkü mübadele edilen mallar aynı kaynaktan gelirler ve niteliksel olarak aynıdırlar. Hepsi soyut zenginliktir; hepsi yabancılaşmış emeğin tek olası ürünüdür ve bu haliyle mübadele edilirler. Elbette kimin neyi satın alacağını belirleyen, malların tekil somut formlarıdır ama bu formlar mübadele oranları için geçerli değildir. Piyasada, fiyatta meydana gelen "dalgalanmalar", cisimleşmiş emek zamanının dayattığı miktardan daha az ya da daha çok mübadele edilen kimi metaların varlığının sonucudur. Bu dalgalanmalar en çok (arz ya da talep piyasalarındaki) rekabetle açıklanır. Ancak bu dalgalanmalara rağmen Marx fiyatın, esasen, bir malın üretimi için gerekli emek zaman miktarı tarafından belirleneceği iddiasını sürdürür.[513] Buradan devam edersek denebilir ki arz ve talep birbirlerini dengelediğinde, bir meta piyasa değeri (ya da o üretim alanındaki metaların ortalama değeri) üzerinden satılma eğilimi gösterir.[514] Marx şöyle devam eder: Herhangi bir meta için uzun vadede fiyat, genelde değerle eşit olacaktır.[515]

Fiyatın değere yaklaşma eğilimini işaret eden bu sonuçlar, tam ters yöndeki bir diğer eğilimle sınırlanır. Bu ters yöndeki eğilim, (sermayenin farklı organik bileşiminden kaynaklanan) farklı artık değer oranlarına sahip alanlara kapitalist rekabetin getirdiği eşit kâr oranının bir sonucudur.[516] Bu eşit kâr oranı ve sabit (değişmez) ve değişir (işçi) sermayenin farklı oranları düşünüldüğünde değer, fiyata hiçbir zaman ulaşamazmış gibi görünür. Ancak bu, en azından Marx fiyatlarla ilgilendiği kadarıyla, üzerinde durduğu (ve rekabetle değişime uğrayan) ilk eğilimdir. Şüphesiz bunun sebeplerinden biri,

kısmen de olsa şudur: Marx'ın ilgilendiği başlıca sektör olan sanayi sektöründe sermayenin organik bileşimi, belirli bir zaman diliminde bir alandan diğerine çok fazla değişiklik göstermez. Belki de daha önemlisi, mübadele oranlarının belirlenmesindeki en önemli faktörün, açık arayla cisimleşmiş emek zamanı olmasıdır. Marx hiçbir zaman bu zıt eğilimleri tek bir fiyat kuramı içerisinde doyurucu bir biçimde birleştirmez; mübadeleyi, özgül toplumsal koşullardan kaynağını alan tarihsel bir süreç olarak açıklaması, böyle bir şey yapmasını zaten gerektirmezdi.

Birçok eleştirmen Marx'ı, piyasanın gerçekliklerini hesaba katmamakla itham eder. Ama gerçek fiyatların belirlenmesinde rekabete önemli bir rol vererek Marx tam da bunu yapıyordu.[517] Ancak rekabet, Marx için daima başlangıç olarak alınan bir referans noktasına sahiptir. Rekabetin içinde barındırdığı bu referans noktası, mübadele değeri ya da metanın "ideal" alım-satım gücüdür. Arz talebe eşit olduğu zaman, bir çift ayakkabının fiyatı bir pantolonun fiyatına eşit olur, daha azına ya da daha çoğuna değil. Ayakkabı ve pantolonun gerçek fiyatının her zaman yöneleceği orta değer budur. Ancak, farklı artık değer oranları elde eden kapitalistler arasındaki rekabeti de içeren çeşitli piyasa faktörlerinin etkisiyle fiyat, bu orta değerin çevresinde salınır. Mübadele değerlerinin kendisi, sadece bir metanın üretimi için gerekli emek zaman miktarını etkileyen teknik gelişmelerle değişikliğe uğrar. Bu durumda, işçilerin eskisiyle aynı zamanda eskisinin iki katı ayakkabı üretmelerini sağlayan bir yenilik, bir çift ayakkabının mübadele değerini, bir çift pantolonun mübadele değerinin yarısına indirecektir. Metaların mübadele değeri oranlarındaki bu büyük dönüşüm, bu iki metanın fiyatlarına hemen değil, Marx'a göre uzun vadede yansıyacaktır.

Ancak mübadele değeri, yabancılaşmış emeğin ürünlerinin mübadele edildiği orandan daha fazlası; bir değer olmasının yanı sıra, yabancılaşmanın altında yatan ilişkilerin belirgin toplumsal bir ifadesidir. Çalışma ve toplumsal ürünü bölüşme ihtiyacı bütün toplumlarda vardır; sadece bu ihtiyacın biçimleri değişiklik gösterir. Marx şunu iddia eder: "Toplumsal emeğin bağlarının, emeğin

bireysel ürünlerinin özel mübadelesinde ortaya çıktığı bir toplumsal durumda nispi iş bölümünün aldığı form, tam olarak, bu ürünlerin mübadele değeridir."[518]

Yani "mübadele değeri", "emeğin bireysel ürünlerinin özel mübadelesinin" geçerli olduğu bir toplumda iş bölümünün aldığı "form"dur. Mübadele değeri, böyle bir mübadeleyi sadece kolaylaştırmaz; aynı zamanda bu mübadelenin meydana geldiği koşulların da bir yansımasıdır. Marx'ın başka bir yerde söylediği gibi mübadele değerinin "halihazırda somut ve canlı bir yığının tek taraflı soyut bir İlişkisi olmak dışında başka bir varlığı olamaz."[519] Böylece mübadele değeri, durumdaki bütün diğer ana unsurların bir "form"udur. Daha önce Marx'ın "genel olarak değer"den "toplumsal emeğin bir formu" olarak bahsettiğini gördük ve biraz sonra sermaye, para ve metanın da birbirlerinin, değerin ya da emeğin "formları" olarak sunulduğunu öğreneceğiz. Bu faktörlerden her birinin, diğer faktörlerin bir parçası olacak şekilde içsel ilişkili olduklarını kabullenerek Marx'ın pratiği gerektiği gibi açıklanabilir. Böyle bir bakış açısıyla, kapitalist üretimi ayırt eden herhangi bir faktörün diğer faktörler olmadan ortaya çıkması *mantıksal olarak* imkânsızdır.

Bu bağlamda, bu kuralın büyük bir istisnasıymış gibi duran bir konuyu incelemek yerinde olur. *Kapital*'in üçüncü cildinde ayrı tutulmuş (ve Engels'in daha sonra az da olsa geliştirdiği) bir yorumda Marx şöyle diyor:

> *metaların değerinin sadece kuramsal olarak değil, aynı zamanda tarihsel olarak da ürünlerin fiyatlarını öncelediğini düşünmek son derece uygun olur. Bu, işçinin üretim araçlarına sahip olduğu koşullarda da geçerlidir; toprak sahibi köylünün ve zanaatkârın antik çağlarda ve bir o kadar da modern dönemde kendi emeğiyle yaşadığı koşullardaki durum da budur.*[520]

Başka bir ifadeyle, kimi ürünler modern dönemden önce de mübadele değerlerine göre alınıp satılırlardı. Ancak sadece kapitalist rekabet koşullarında bütün fiyatlar mübadele değerinden şimdi olduğu kadar sapmışlardır. Marx'ın bu konudaki tutumunu anlamak

için ne söylediğini, nasıl söylediğinden ayırmak önemlidir. Elbette mübadele, bir anlamıyla, eski zamanlardan beri vardır. O halde, kendi üretim araçlarına sahip olan insanların ürünlerini mübadele ettikleri ölçütün emek zaman olduğunu söylerken muhtemelen Marx da haklıdır (üretim araçlarına sahip olan insanlar kategorisinin, içerdiğinden çok daha fazla sınıfı dışarıda bıraktığını belirtmek gerekir).

Durum bu ise, geriye şu soru kalır: "Hangi anlamda kapitalizm öncesi dönemlerde "mübadele değerinin" varlığından söz edebiliriz?" Bana göre bu soruya Marx'ın cevabı şöyle olurdu: Çok dar bir anlamda alırsak mübadele değerinin kapitalizm öncesi dönemlerde de var olduğunu söyleyebiliriz; bu dönemlerde mübadele değeri, kapitalizm için geçerli olan anlamının çok küçük bir parçasını anlatır. Bu, daha önce "emek" kavramıyla ilgili karşımıza çıkan durumun aynısıdır. Bütün dönemlerde ürünler, üretimlerinde harcanan emek zamanla orantılı mübadele ediliyorsa, işçi ve etkinliği, ürünü ve diğer insanlar arasında (her bir döneme uyacak şekilde dönüşmüş) yabancılaşmış ilişkiler bulmayı bekleyebiliriz. O halde Marx'ın ileri sürdüğü gibi yabancılaşma, kapitalist topluma özgü bir şey değildir. Ancak, modern dönemde böylesine eksiksiz ve belirgin olmuştur; öyle ki, öne çıkan özelliklerini belirtmek için kavramlar oluşturulmuştur. Bu kavramlardan biri "emek" (genel olarak emek) diğeri "mübadele değeri"dir. İnsanın kapitalizmdeki yabancılaşmış yaşam koşullarının belirli yönlerine odaklanan bu gibi kavramlar, bu aynı yönlerin daha önceki dönemlerde gelişmemiş oldukları konusunda bizi bilgilendirirler. Marx'ın deyimiyle daha önce üstü kapalı söylenen, şimdi burjuva toplumunun kategorilerinde gelişerek önemli hale gelmiştir. Yine bu anlamda "burjuva iktisadı, antik iktisadın anahtarını verir" ve "burjuva ekonomisinin kategorileri, diğer bütün toplumsal formlar için geçerli olan her şeyi içerir" demektedir (ancak bu kategorilerin anlamları, o ana kadar meydana gelen gelişmeleri içerecek şekilde değişime uğrayarak kendilerinden önce gelen her şeyi içerirler).[521]

Yani mübadele, mübadele değeri temelinde kapitalizm öncesi dönemlerde de gerçekleşmiş olmasına karşın, mübadele değeri modern bir kavramdır, modern koşullardan doğmuştur ve Marx'ın ilişkisel anlayışı sayesinde, ortaya çıkışını olanaklı ve zorunlu kılan bütün durumları bize aktarır. Aslında bize, mübadele değerinin ürünlerin mübadelesini yöneten *egemen* ilke olduğu bir durumu aktarır. Köleci ve feodal toplumlarda (üretim araçlarının sahibi olan insanları bir tarafa bırakacak olursak) iş bölümü sonucunda üretilen ürünler, yasalar ya da zor aracılığıyla el değiştirirdi. Komünizmde ise ürünler, gereksinimler temelinde herkesin koruması altında olacaktır. Mübadele değeri sadece, üretim ilişkilerinin tamamen yabancılaştığı modern dönemde bütün insani ürünlerin değişimini yöneten egemen ilke olmuştur. Bu bütüncül anlamıyla mübadele değeri (ki Marx'ın mübadele değerinden genelde anladığı da budur) kapitalizm öncesi toplumlarda yoktur ve kavramın anlattıklarının tümü düşünüldüğünde, olamaz da.

O halde kapitalist toplumun ana "formlarının" mantıksal olarak birbirlerini gerektirdiği şeklinde vardığımız sonuç hâlâ geçerliliğini koruyor. Artık mübadele değeri emekten, sermayeden, metalardan, faizden, vs.'den bağımsız ortaya çıkamaz; aynı, emeğin, sermayenin, metaların ve faizin mübadele değerinden bağımsız düşünülemeyeceği gibi. Her bir faktör, kendisini o haliyle var eden koşulların tümünü yansıtır; bu koşullar faktörün bir parçasıdır. Ancak bu durum yukarıdaki örnekte Marx'ın toplumsal evrimin farklı aşamalarında ortak olan bir takım özellikleri göstermek amacıyla "değer" teriminin (mübadele değeri anlamında) bütüncül tanımındaki sadece bir unsura atıfta bulunmasına engel olmaz. Daha önce, dilin bu tarz bir manipülasyonunun nasıl mümkün olabildiğini gördük. Marx'ın "değer" terimiyle, bu terimi kapitalizm öncesi toplumlara atıfla kullandığında ifade ettiğinden daha fazlasını anlattığını kabul etmemiz gerekir; çünkü ancak bu şekilde sözü geçen örneği, değerin kapitalizme özgü bir olgu olduğu yolunda Marx'ın sık sık dile getirdiği iddiayla bağdaştırabiliriz. Marx, kimi malların aslında mübadele değeri temelinde alınıp satıldığı

dönemlerde neler yaşandığını anlatmaya çok az, modern ekonomi politiğin bir kategorisi olarak "mübadele değeri"nin ifade ettiği ilişkileri ortaya çıkarmaya ise çok fazla ilgi göstermiştir. Bu ise, mübadele değeri bütün fiyatların mübadele değeri etrafında dalgalandığı bir dönemde, öncelikli görev olarak neyi gördüğünü açıkça sergiliyor.

III

Daha önce belirtildiği gibi, değerin bir yönü mübadele değeri ise diğer yönü de kullanım değeridir. Bir metanın, bazı insani gereksinimleri karşılama gücüne sahip olduğu için kullanım değeri vardır. Meta bu niteliğini metayı üreten, amaçlı bir üretici etkinlikte bulunan ve böylece ellerindeki malzemeleri ürünlere dönüştüren işçilerden alır. Bir yazısında Marx "kullanım değerini" "toplumla kurduğu kimi belirgin ilişkiler içerisinde *bireyin yeniden üretimi*" olarak tanımlar (vurgu Marx'a ait).[522] Bu nedenle kullanım değeri basitçe bir malın kullanım amacı değil, işçi ile etkinliği, ürünü ve diğer insanlar arasındaki özel bir ilişkidir.

Yaratmak, kapitalizmde işçinin yaptığı şeydir ve yaptıkları (ürününün fiziksel niteliklerinin çoğunu da içerecek şekilde) işçinin de ne olduğunun göstergesi ve aslında kişiliğinin toplumdaki uzantısıdır. Marx'ın gerçekliği ilişkisel anlayışı, insan ve doğa arasındaki içsel bağ hakkındaki görüşleri ve işçinin yabancılaştığına olan inancı düşünüldüğünde, işçilerin yararlı nesneler üretme çabasının sonucunda ortaya çıkan şu olur: Üretilen nesnelerin yararının kendisi, zorunlu olarak bu nesnelerin üretimine katılan işçilerin yabancılaşmış ilişkileridir. Daha önce gördüğümüz gibi Marx, yarar kavramının bile toplumsal bir ürün olduğunu açıklıyor. Böylelikle emeğin "niceliksel yönü" olarak adlandırılan şeye denk geliyorsa, kullanım değeri de emeğin niteliksel yönüne, emeğin ne çeşit bir emek olduğuna denk gelir.[523]

Peki, nasıl oluyor da kullanım değeri bu değerin üretiminde içerilen yabancılaşmış emeğin göstergesi olabiliyor? Kapitalizmde

hiçbir meta kendisini üreten işçi için kullanım değeri değildir. İşçi ihtiyacı olan şeyi üretmez; ihtiyacı olan şeyi satın almasına yetecek parayı kendisine kazandıran metaları üretir. Aslında, başkaları için kullanım değeri ve kendisi için ise sadece daha fazla yıkım üretir. Bu yıkım, olağandışı cömertliğinin bedelidir. Ürünü, sadece mübadele edildikten sonra kullanım değeri haline gelir ve mübadele edilebilmesi için böylesi soyut ve genel bir emek içermelidir.[524] Marx'a göre "kullanım değeri olabilmeleri için metalar evrensel olarak yabancılaşmış olmalıdır; mübadele alanına girmiş olmalıdırlar (…) Böylece, kullanım değeri olarak kabul edilebilmeleri için, mübadele değeri olarak gerçekleşmeleri gerekir."[525] Sadece kullanım değerinin değil, yabancılaşmanın da temelinde yatan şey, birinin ürününün kullanımını başka birinin denetimine vermek, doğrultunun bu olduğunu bilerek üretmektir. O halde kapitalizmde kullanım değerlerinin üretimi, bu malları üreten işçilerin bu mallardan yabancılaştığı bir üretimdir. Kapitalist üretim sadece yabancılaşmış işçiyle yoluna devam edebilir ve işçilerin bu durumunu sürekli kılan da bu aynılaşmış eylemlerdir.

Kullanım değerinin yabancılaşmış niteliği, yabancılaşmış emek tarafından üretilen ürünlerin çoğu fiziksel özelliğinde de göze çarpar. Üretimin "tüketim üzerinde son düzeltmeleri yaptığı" söylenir; çünkü "nesnesi basitçe genel bir nesne değil; üretiminin saptadığı kimi belirli şekillerde tüketilen, belirli bir nesnedir."[526] İşçiler yabancılaşmış hayatlar süren insanlara satmak için ne tarz ürünler üretir? Öncelikli olarak, kapitalistin teşvikiyle, doyum vermek yerine müşteri çekeceği umut edilen niteliklere sahip mallar üretirler. Böylece, bütün kapitalist toplumlarda tasarıma büyük önem verildiğini ama dayanıklılığa fazla dikkat edilmediğini görürüz. Aynı zamanda işçi, sadece yabancılaşmış toplumlar için uygun olan kimi mallar da üretecektir; her türlü kilit, silah, daha fazla reklam, borsa fiyatlarının üzerine yazıldığı kâğıt şerit ve kilise gibi. Son olarak, yabancılaşmamış toplumlarda da denkleri bulunan birçok ürün, içinde bulundukları yabancılaşmış toplumsal ilişkileri yansıtacak şekilde üretilirler. Örneğin evler aile birimine göre

yapılır; çamaşır makineleri, bulaşık makineleri ve dayanıklı ev aletlerinin çoğu küçüktür ve sadece birkaç insan için yeterlidir; minibüslere nazaran otomobiller kitlesel olarak üretilir. Kapitalizmin yabancılaşmış niteliği bütün bu yollardan; üretilen malların gerçek fiziksel niteliklerinden, kullanım değerlerinden, kullanılmaları için nasıl yapıldıklarından okunabilir.

Söylediğimiz gibi, kullanım değeri mübadele için üretime dayansa da, mübadele değeri de kullanım için üretime, başkalarının kullanımı için üretime dayanır: "Böylece, bir meta sadece bir mübadele değeri olarak gerçekleştikten sonra kullanım değeri olabilirken, sadece yabancılaşma sürecinde bir kullanım değeri olursa bir mübadele değeri olarak gerçekleşebilir."[527] O halde değerin iki yönü birbirini gerektirir ve gerçekten ayrı düşünülemezler. Bu nedenle mübadele değeri gibi, kullanım değeri de kapitalist üretim ilişkilerini yansıtır.

Yine de ara sıra Marx "kullanım değeri" kavramını, bu kavramın bileşen ilişkileri arasından sadece evrensel parçalarına işaret etmek için kullanır. Fakat bu yanıltıcıdır. Örneğin Marx şöyle söyler:

> *Emek kullanım değeri yarattığı sürece yararlı emektir; bütün toplumsal formlardan bağımsız, insan ırkının varlığı için zorunlu bir koşuldur; doğanın dayattığı ebedi bir gereksinimdir; onsuz doğa ve insan arasında hiçbir madde alış verişi ve dolayısıyla da yaşam olamaz.*[528]

Bu örnekte kullanım değeri "mübadele değerinin malzeme deposu" olarak yabancılaşma kuramına girer.[529] Bu örneğin açıklaması, aynı durum "mübadele değeri"ne uygulandığı zaman zaten yapıldı. Geriye söylenmesi gereken şu kalıyor: Marx neredeyse her zaman "kullanım değerini" kapitalist üretimin bir bileşeni olarak kullanır. Yani kullanım değeri, neyin yararlı olduğunun üreticiye söylendiği ve aslında üreticinin, aklında neyin yararlı olduğuna dair hâlihazırda bir düşünce varken, kullanım değerini ürettiği bir duruma işaret eder. Neticede de, ne kullanım değeri ne de mübadele değeri Marx'ın komünizm betimlemesine girerler. Zira komünizmde toplumla iş birliği içindeki bilinçli bir fert

olarak birey ne istiyorsa onu üretir ve neye ihtiyacı varsa onu tüketir.

IV

Emek değer kuramıyla ilgili tartışmamızın başında bu kuramla yan yana duran artık değer kuramından bahsettim. Artık değer kuramı aslında emek değer kuramının bir uzantısıdır. Ancak, emek değer kuramını açıkladıktan sonra bu ikisinin ortak içeriklerini değerlendirebiliriz. Marx'ın kullandığı birçok ifade gibi "artık değer" de uzun bir geçmişe sahiptir ama onun bu kavrama yüklediği anlam özgündür.[530] Marx'a göre artık değer, ücret olarak işçiye ödenmeyen yabancılaşmış emeğin soyut ürününün miktarıdır. Artık değer, kapitalist üretimde ortaya çıkan kullanım (ve mübadele) değerinin işçi dışındaki herkesin eline geçen kısmını meydana getirir. Marx artık değerin, ekonomi politiğe kendi özgün katkılarından biri olduğunu düşünür. Zira artık değerin kâr ya da rant gibi özel bir formuyla değil, genel formuyla ilgilenmiştir.[531] Ancak Marx zaten, artık değeri sadece saf haliyle değerlendirebilirdi; çünkü değerin onun için anlamı, genelde "mübadele değeri" derken anlaşılandan daha fazlasıydı. Kısacası, soyut ürün olarak değer anlayışı olmadan, artık soyut ürün olarak artık değeri ele alamazdı. Bu anlayış olmadan, Marx'tan önce yazan Smith, Ricardo ve diğer emek değer kuramı iktisatçıları artık değeri sadece mübadele değeri formunda somut haliyle ele alabildiler.[532]

Marx, seleflerinin artık değeri saf haliyle incelemedeki eksikliklerinin, benim bu konudaki yorumumun ortaya koyduğundan daha az affedilebilir olduğuna inanıyormuş gibidir. Artık değerin saf biçimiyle çalışabilmek için Smith ve Ricardo'nun değeri soyut bir ürün olarak ele alması gerekirdi. Bu ise, bir yabancılaşmış emek anlayışının gelişmesini gerektirecekti. Marx, klasik iktisatçıların bunların hepsini yapabileceğine inanıyordu. Gerçek dünyanın ve özellikle de proletaryanın kötü durumunun, gerçeği arayan diğer dürüst insanlar üzerinde, kendi üzerinde

bıraktığı etkiyi yapabileceğini düşünmüşe benziyor. Marx'ın Ricardo'ya duyduğu derin saygıyı biliyoruz. Dahası, ekonomi politikçiler yabancılaşmış üretici etkinlik olarak bir emek anlayışına ve yabancılaşmış üretici etkinliğin de kullanım değeri ve mübadele değeri arasında bölünmesi görüşüne sahip olmasalar da, Marx'a göre böyle bir ayrım "fiili olarak yapılmıştır; zira bu okul, emeği bir niceliksel yönüyle, bir niteliksel yönüyle ele alır."[533] Fiili olarak yapmaya itildikleri şeyi zihinsel olarak fark etmeleri gerçekten bu kadar uzun sürmüş olabilir mi?

Konuyla ilgili benim vardığım sonuç çok daha katı. Burada ortaya konulan değer kuramının, bir parçası olduğu yabancılaşma kuramının ve zorunlu bir çerçeve olarak bu kurama hizmet eden içsel ilişkiler felsefesinin, bu kavramları en azından genel hatlarıyla bilmeyen herkes için kapalı bir kutu olduğunu düşünüyorum. Marx'ın iktisatta gerçekleştirdiği devrim, sadece kendisinin sorduğu soruya verdiği eksiksiz cevaba ve bu cevabı, analizinin özgün niteliğinde payı olan kavramlarla ifade edişine dayanır. Marksist iktisadın eşsiz katkısını anlama konusunda hiç kimse, anlamlarına fazla aldırış etmedikleri kapitalist varsayımlara kafalarını gömmüş iktisatçılar kadar beceriksiz değildir.

Joan Robinson "Hegel, ben ve Ricardo arasına burnunu sokarak ne yapmaya çalışıyor" diye şikâyet ederken, aslında en iyi niyetli iktisatçıların bile *Kapital*'i okurken nasıl bir bıkkınlık içinde olduklarını yansıtıyor.[534] Benzer şekilde Joseph Schumpeter, "değer" terimi mübadele değerinden daha fazlasını ifade ettiğinde Marx'ın söylediklerinin oldukça büyük bir kısmının bir anlama kavuşacağını; ama değerin mübadele değerinden başka ne anlama geleceğini bir türlü anlayamadığını belirtiyor.[535] Bu söylenenler, Marx'ın iktisat kuramlarıyla ilgili bütün yanlış anlamaların yabancılaşma kuramının ve bu kuramın felsefi altyapısının ihmal edilmesinden kaynaklandığı anlamına gelmiyor. *Kapital*'in dikkatlice incelenmesi birkaç nesli Marx'ın iktisat kuramlarıyla ilgili yazılan eleştirel çalışmaların çoğundan kurtarabilirdi. Öte yandan böyle bir inceleme, eleştirmenlerin Marx'ın betimlediği

kapitalizmi kavramalarına izin vereceğinden, gerçekliği (bilmeden ya da bilerek) yabancılaşma kuramının bakış açısından göreceklerdi. Zira Lukacs'ın daha Marx'ın erken dönem çalışmaları bilinmiyorken *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923) (Alm. "*Geschichte und Klassenbewusstsein*") açıkça gösterdiği gibi *Kapital*, *Kapital*'i anlamak için yeterlidir. Ama ne yazık ki eleştirmenlerin birçoğu, Marx'ın defalarca yaptığı değer ve fiyat; artık değer ve kâr arasındaki ayrımı görmek için *Kapital*'in son cildine kadar bile gelemiyorlar (ki artık değer ile kârı ayırırken o ana kadar hesaba katmadığı rekabet faktörünü de burada incelemesine alır). Marx'ın yazdıklarını umursamayan eleştirmenler (bunlar arasında Bohm-Bawerk de vardır) onun yabancılaşma kuramından haberdar olmadıkları mazeretiyle bağışlanamazlar. Bu kuram bilinmediği zaman dahi, Marx'ın değerin emek olduğu ve artık değerin kâr *olmadığı* biçiminde tekrar tekrar söylediklerini istediğiniz gibi tanımlayabilirsiniz, ama burada tutarsızlık olduğunu söyleyemezsiniz.

495 *Kapital* III, s. 795, 372

496 *Selected Correspondence*, s. 106

497 Marx ayrıca "genel olarak değer, toplumsal emeğin bir biçimidir" der. *Artı-Değer Teorileri*, s. 52. Ek olarak, metaların özünün emek olduğuna dair Marx'ın iddialarına da bakınız. A.g.e., s. 201. Engels "emeğin değeri nedir?" sorusunu yanıtlarken bu denkleştirme ile ilgili daha çarpıcı bir açıklama yapar: "Değerin kendisi" der "bir nesnede maddeleşen toplumsal olarak gerekli insan emeğinin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle emeğin değeri yoktur. Emeğin değerinden söz etmek ve bu değeri belirlemeye çalışmak ile değerin değerinden söz etmek ya da vücudun kilosunu değil de kilonun ağırlığını belirlemeye çalışmak aynı derecede olanaksızdır." *Anti-Dühring*, s. 224. Ancak çoğu Marksist "emeğin değerinden" bahsetmeyi sürdürür. Örneğin bakınız Leon Trotsky, *The Living Thoughts of Karl Marx* (New York, 1963), s. 19. Bütün bunları tartışırken emeği emek gücü ile karıştırmamaya dikkat etmek gereklidir. Zira emek gücünün, emek gücünü yeniden üretmek için insanların ihtiyaç duyduğu geçim araçlarının üretimi için gerekli emek zamanın miktarına denk bir değeri vardır.

498 Edward Bernstein bir istisnadır. Bernstein, "Marksist değer, emek dahil her şey metadan soyutlandığında geriye kalandır", demektedir. Edward Bernstein, *Evolutionary Socialism*, Edith Harvey (çev.) (Londra, 1909), s. 35. Aynı düşünce eleştirel ve betimleyici çalışmalarda ortaya çıkmaya devam ediyor. Ancak bildiğim kadarıyla şu ana kadar yeteri kadar açıklanmış değil.

499 *Letters to Dr Kugelmann*, s. 73

500 *Kapital* I, s.80. *Anti-Dühring*'de yer alan ve taslağını Marx'ın hazırladığı iktisatla ilgili bölüme Engels şu soruyla başlar: "Artık değer nereden geliyor?" Yani, değer ve değerin emekle eşitliği veri kabul ediliyor. *Anti-Dühring, s. 227-228*

501 *Kapital* III, s. 608. Doğanın geri kalanı benzer şekilde göz ardı edilir: "Mübadele değeri, bir nesneye aktarılan emek miktarını ifade etmenin belirli bir toplumsal tarzı ise doğa, mübadelenin seyrini tayin etmekten daha fazlasını yapamaz." *Kapital* I, s. 82

502 *Kapital* III, s. 618-619

503 *Kapital* I, s. 371, 388. Emek değer kuramının toplumsal olarak faydalı emeği dikkate alması bile, söz konusu bağı gösterir. Marx, "fayda nesnesi olmayan hiçbir şey, değere sahip olamaz. Eğer nesne yararsızsa, o nesneyi üreten emek de öyledir ve değer üretmez" diyor. A.g.e, s. 41. Kısaca, insanların kullanmak istemedikleri maddeler üreten emek, emek değildir; üretileni kullanma isteği, "emek" kavramının ilettiği ana toplumsal ilişkinin bir parçasıdır.

504 *Selected Correspondence*, s. 106

505 *Kapital* I, s. 81

506 *Artı-Değer Teorileri*, s. 134. Aynı zamanda değere, kapitalist üretim koşulları altında işçilerin üretimde harcadıkları güçlerin sonuçlandığı şey gözüyle de bakılabilir; değer, türsel güçlerin nesnelere aktarımı olarak daha önce bahsettiğimiz şeydir.

507 *Kapital* I, s. 74

508 Marx'a göre burjuva üretimde ürünün değer formu "ürünün toplumsal üretimin özgül bir türü olduğunu belgeler ve böylece ona özgül tarihsel niteliğini verir." A.g.e., s. 81

509 *Selected Correspondence*, s. 106. Geçmişe dair genellemeler yapmayı imkansız kılan bu özellik, geleceğe dair yapılacak genellemeleri de geçersizleştirir. Bu nedenle emek zamanı sosyalizmde mübadelenin ölçütü olarak hizmet etse de, Joan Robinson'un yaptığı gibi bunu emek değer kuramının uygulamaya geçirildiği bir örnek olarak görmek yanlıştır. Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics* (Londra, 1963), s. 23

510 *Kapital* I, s. 60

511 *Artı-Değer Teorileri*, s. 381. Ayrıca bakınız *Kapital* I, s. 80

512 Kimi eleştirmenlere göre Marx'ın değer kuramındaki önemli eksikliklerden biri, nitelikli ve niteliksiz emek arasındaki farkın önemli görülmemesidir. Marx'ın bu farkın neden fazla olmadığını düşündüğünü anlayabilmek için, ölçülen şeyin farklılaşmamış yabancılaşmış emek olduğu kabul edilmelidir. Marx, nitelikli emeğin içerdiği değerin niteliksiz emeğin içerdiğinden daha fazla olduğunu kabul eder, ama bunun, nitelikli emeği yeniden üretmek için daha fazla emek zaman gerekmesine dayandırır. Nitelikli emek, niteliksiz emeğin bir bileşimi; üretiminde harcanan bütün niteliksiz emeklerin toplamıdır. Bu iki emek çeşidinin yabancılaşma derecesi, kapitalist üretim koşullarında önemli derecede farklılaşmadığı için (bu İlişkinin bütün unsurlarını hatırlarsak), Marx bunları aynı ölçüte göre ölçmekte haklıdır.

513 "Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 82

514 "Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 375; Kapital II I, s. 175. Piyasa değeri, ortalama koşullar altında üretilen metaların değeridir; bir sektörde üretilen metaların çoğunu kapsar. A.g.e.

515 “Ücret, Fiyat ve Kar”, *Selected Writings* I, s. 384. Marx açık bir şekilde belirtiyor: “Çoğu üretim sektöründe metaların değerlerinden satıldığı varsayımı; değerin, fiyatların çevresinde dalgalandığı ağırlık merkezi olduğunu ve fiyatların daimi yükseliş ve alçalışlarının dengeye gelme eğilimi taşıdığını ima eder elbette.” *Kapital* I, s. 175

516 A.g.e., s. 192; *Selected Correspondence*, s. 129-132

517 Benzer bir rol, üretimin farklı artık değer oranlarına sahip alanlarına ortalama bir kâr oranı getiren kapitalistler arasındaki rekabete de verilir. *Kapital* III, s. 156, 192, 193. Kârı anlayabilmek için Marx, kapitalist sınıfı bir bütün olarak ele almamızı ister. *Artı-Değer Teorileri*, s. 285. Kullandıkları sermayenin büyüklüğü aynı olan sanayiler arasındaki ortalama kâr oranının, Marx’ın sadece emeğin değer ürettiği inancıyla çeliştiğini düşünen Bohm-Bawerk’in *Great Contradiction*’ı üzerinde sanırım yeterince durduk. Marx’ın iktisadına yöneltilen çoğu eleştiri gibi bu da Marx’ın hiçbir zaman söylemediği bir şeye yönelmiş; karşıt görüşlerinin hepsini bir kenara itmiştir. Bohm-Bawerk’in eleştirisinin geldiği nokta, Marksist yorumların çoğunun seviyesine de işaret eder. Bakınız Ludwig v. Bohm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of his System*, Alice A. MacDonald (çev.) (Londra, 1890), s. 26ff. Öte yandan Bohm-Bawerk “sıradan” bir eleştirmen değildir; “anti-Marksistlerin aslanıdır.” William Blake, *An American Looks at Karl Marx* (New York, 1939), s. 415

518 *Letters to Dr Kugelmann*, s. 73-74

519 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 294

520 *Kapital* III, s. 174. Engels’in yorumu için bakınız “Tamamlayıcı Düşünceler” içinde *Kapital* III, s. 872ff

521 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 300-301

522 *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, s. 80-81

523 *Kapital* I, s. 80. Emek ve değer arasındaki bu ikili bağ, bu bağın kapitalist iktisatçılarda hiç yer almamasıyla karşılaştırılır. Marx şöyle diyor: “Emeği, ürünün değeri ve ürünün kullanım değeri olarak göründüğü durumları ayrıştırmaması Ekonomi Politik okulunun zayıf yönüdür.” A.g.e. Emeği, yabancılaşmış üretici etkinlik olarak ele aldıkları için, ürününde (değerde) ortaya çıkan böylesi bir emeğin özgün niteliklerini hesaba katma gereği hissetmezler.

524 Marx şöyle söylüyor: “Bir kullanım değerinin (...) sadece soyut insan emeği onda cisimleştiği ya da maddeleştiği için değeri vardır.” A.g.e., s. 38

525 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 42-43

526 Önsöz, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 279

527 A.g.e., s. 43. Marx’ın yorumu şöyle: “Klasik iktisadın en önemli eksikliklerinden biri, metaları ve özellikle de metaların değerlerini incelemesi sonucunda, hangi form içinde değerin mübadele değerine dönüştüğünü bulamamasıdır.” *Kapital* I, s. 80-81. Bu form metaların kullanım değeridir.

528 A.g.e., s. 42-43

529 A.g.e., s. 36

530 Başarılı bir tarihsel analiz, “artık değer” kavramının izini, en azından fizyokratların “net ürün” kavramına kadar takip etmelidir.

531 *Selected Correspondence*, s. 232

532 Örneğin *Artı-Değer Teorileri*, s. 40'da yer alan Smith ve Ricardo eleştirilerine bakınız. Artık değerin genel formunu kullanmasının yanında, Marx'ın *Kapital* I'de yaptığına inandığı diğer özgün katkılar emeğin ikili niteliğini göstermesi ve ücretlerin "irrasyonel" formunda saklı bulunan ilişkileri su yüzüne çıkarmasıdır. *Selected Correspondence*, s. 232. Ancak *Kapital* I'in Önsöz'ünde Marx yine de en önemli katkısının değeri ele alışı olduğunu söylüyor: "En gelişmiş biçimi para formu olan değer biçimi, son derece yalın ve basittir. İnsan aklı iki bin yıldan fazla bir zamandan beri bunun sırrını kavramaya çalışırken, yine de, çok daha karışık ve karmaşık biçimlerin analizine hiç değilse bir yaklaşım sağlanmıştır." *Kapital* I, s. 7-8

533 A.g.e., s. 80. Diğer emek değer kuramı iktisatçılarının kuramlarında geçen "kullanım değeri" ve "mübadele değeri" kavramları (geçiyorlarsa tabii), bir malın nasıl kullanıldığı ve ne için mübadele edildiği anlayışının ötesine geçmez.

534 Joan Robinson, *On Re-reading Marx* (Cambridge, 1953), s. 22-23

535 Joseph Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, (New York, 1947), s. 23

27

DEĞERİN BAŞKALAŞIMI

I

Emek gücünü yabancılaşmış üretici etkinlik potansiyeli ve emek ile değeri de birbirinin eşiti olarak gösterdikten sonra, artık değerin başkalaşımını ve meta fetişizmini açıklayabilirim. Gördüğümüz gibi emek, bütün ürünlerin bünyesinde içerilir. Kapitalizmdeki eşiti olduğu için değer de böyledir. İşçi, kullanım ve mübadele değeri formunda emeğini içeren mallar üretir. Marx şöyle diyor:

> *Doğrudan üretim süreci ve dolaşım sürecinin birliği olarak fiili üretim süreci, içsel bağların giderek kaybolduğu, üretim ilişkilerinin birbirinden bağımsız kılındığı ve bileşen değerlerin birbirinden bağımsız formlar içinde kemikleştiği yeni oluşumların ortaya çıkmasına neden olur.*[536] *(vurgu bana ait)*

İktisadi yaşam boyunca dönme dolap benzeri yolculuğunda değerin büründüğü kılıklar şunlardır: sermaye, meta, toprak mülkiyeti, kâr, faiz, rant, ücret ve para. Marx, bunlar, "değerin onlardan soyutlandığı daha somut belirlenimlerdir ve bu nedenle diğer bir bakış açısından değerin daha gelişmiş halleri olarak değerlendirilebilirler"[537] diyerek sözlerine devam ediyor. Bunların hepsi, işçinin yabancılaşmış emeğinden türer ve her biri, içinde var olduğu koşulların bütününü yansıtır. Değerin bileşenleri olarak aynı organik bütünün, yani kapitalist toplumun yüzleridirler. Bu görüşe göre, ortodoks iktisat fazlasıyla, görünürde bağımsız olan bu

varlıkların nasıl birbirleriyle ilişkili olduklarını açıklamaya çalışmaktadır. Marx'a göre ise asıl sorun tersidir: Marx esasları itibariyle özdeş olan bu varlıkların nasıl farklılaştığını ya da her bir değer formunun ekonomideki özgün işlevini göstermeye çalışır. "Özdeş" oldukları varsayılsa da, Marx'ın ampirik araştırmalarının konusunu oluşturan, her bir formun ayırt edici özelliğidir ve buna, formların birbirleriyle ilişkili oldukları özgün biçimler de dahildir.

Kuşkusuz ki bu somut iktisadi belirlenimlerden en önemlisi sermayedir; öyle ki adını çağa vermiştir. Marx sermayenin, "değer üreten gücü emen değer" olduğunu söyler.[538] Sermaye, artık değerin, daha fazla değer üretimi için emekle yeniden ilişkiye geçen kısmıdır. Marx, sermayenin daha bütüncül bir yorumunu şöyle yapıyor.

> *Sermaye bir şey değil, belirli bir tarihsel toplumsal formasyona ait belirli bir toplumsal üretim ilişkisidir. Bu toplumsal formasyon kendisini bir şeyde gösterir ve bu şeye özel bir toplumsal nitelik kazandırır. Sermaye maddi ve üretilmiş üretim araçlarının toplamı değildir. Daha ziyade, sermayeye dönüştürülmüş üretim araçlarıdır ve tıpkı altın ya da gümüşün bizatihi para olmadıkları gibi, bunlar da bizatihi sermaye değillerdir. Sermaye, toplumun belli bir kesiminin tekeline aldığı üretim araçlarıdır. Bu üretim araçları canlı emek gücünün karşısına bu emek gücünden bağımsız kılınmış ve sermayedeki bu karşıtlık aracılığıyla kişileşmiş çalışma koşulları ve ürünler olarak çıkarlar. Sermaye sadece işçilerin ürünlerinin bağımsız güçlere; üreticilerine hükmeden ve onları satın alan ürünlere dönüştürülmesi değil, aynı zamanda işçinin emeğinin toplumsal güçleri ve toplumsallaşmış biçimidir. Bu güç ve form ise işçinin karşısına ürünlerinin bir özelliği olarak çıkar.*[539]

Kısaca sermaye, geçmiş emeğin ürünü olan ve şimdi üretim araçlarını meydana getiren ürünler açısından kapitalizmin temel ekonomik ilişkilerini yansıtır. Sermaye, değer üretimi için bu araçların kullanılmasıdır; sermaye, bu biçimde ilerleyebilmesi için zorunlu olan tüm koşulları önsel olarak gerektirir ve bu koşulları tamamlayıcı ilişkileri olarak içerir. Bu nedenle Marx yabancılaşmış emekten "değişir sermaye" olarak bahseder ve kapitalistin kendisinin "sermaye kavramında içerildiğini" söyler.[540] Aynı şekilde para, metalar ve faizden de dönem dönem sermaye olarak söz eder.[541] Bunların her biri, yolları emekte kesişen yabancılaşmış

ilişkileri yansıttıkları için değerin bir “form”udur; ama sermayenin merkezî anlamıyla bir biçimde ilgili bir iş gördükleri için, yani, değer üretimine katkıda bulundukları için aynı zamanda her biri sermayenin de bir “form”udur. Böylece paraya, Marx’ın paranın potansiyel işlevlerinden hangisini üstlendiğini düşündüğüne bağlı olarak, bir değer, bir sermaye, bir meta vs. gözüyle bakılabilir. Hangi gözle bakılacağı ise, Marx’ın o an ele aldığı soruna bağlıdır.

Bu nedenle *Kapital* başlığı, çalışmada anlatılan kapitalizmin bütün hikâyesini bize aktarmaya muktedirdir. Bu hikâye, mantıksal kurgu açısından yabancılaşmış emekle başlar ve değerin üretimi aracılığıyla sermayenin en başta gelen örneği olduğu çeşitli ekonomik belirlenimlere doğru ilerler. Bu nedenle anlamlarının en geniş sınırlarına kadar esnetildiklerinde “sermaye”, “kapitalist üretim tarzı” ve “kapitalizm” eş değer ifadelerdir. Marx’ın genelde bu kavramı kullandığı anlamıyla “kapitalizm”, bu ilişkilerin izinin insanların günlük hayatlarına kadar sürülmesinden ibarettir. Ama kapitalizm kavramı, zorunlu koşullarının ve sonuçlarının birliği olarak anlaşılan “sermaye”de zaten var olmayan unsurları insanların hayatlarına sokmaz.

“Sermaye”, kapitalizmin “egemen kategorisi”, kapitalizmin “belirleyici üretim ilişkisi” olarak adlandırılarak daha fazla ayırt edilir.[542] Burada “belirleyici”nin anlamı “en önemli”dir. Marx’a göre, genel olarak zenginlik üretimi için üretim araçlarının kullanılması, kapitalizmin çok sayıdaki özgün özelliğinden en göze çarpanı, çok sayıdaki parçası arasındaki etkileşimler içindeki en etkilisi ve açıldığında bize bütüne dair en net bilgileri veren İlişkidir. Bu son iddiamızın kimi kısıtlamaları vardır; zira *Grundrisse*’de yer verilen taslağa “sermaye” ile başlamasına rağmen, Marx *Kapital*’e sermayeyi değil “meta”yı ve “değer”i açıklayarak başlamıştır.[543]

“Sermaye”yi (ya da *Kapital*’de yaptığı gibi “meta”yı ve “değer”i ya da *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nde yaptığı gibi “para”yı) ana kavramı olarak almak, Marx’ın pek az ön nitelemeyle iktisat tartışmalarına girmesine izin verir. Eğer “yabancılaşmış emek”i seçseydi, en az *1844 Elyazmaları*’nda yer verdiği kadar kapsamlı bir

felsefe ve antropoloji araştırması yapması gerekecekti. Ancak böylesi nitelemeler olmadan “sermaye”, “meta” ve “değer” gibi kilit kategorileri diğer iktisatçıların çalışmalarındaki eşdeğerleriyle karıştırmak çok kolaydır. Marx’ın, çalışma konusunu birbiriyle ilişkili iki düzeyde; Smith ve Ricardo’nun yazılarına yansımış olan iktisat düzeyinde ve yabancılaşma düzeyinde ele aldığını kabul edersek, Marx’ın kavramlarına, bu kavramların genel kabul gören anlamlarının aktarılmasıyla, birçok insan Marx’ın yabancılaşma düzeyinde ne söylemiş olabileceğini anlamayı erteleme pahasına, iktisat düzeyinde söylediklerine bir nebze de olsa anlam kazandırabilir. İşte Marksizmin başına bela olan da budur: İki düzeyin ilişkisel niteliği düşünüldüğünde (ki inceleme konularını iki düzeye ayırma düşüncesi bile yanıltıcıdır) birini hiç anlamadan diğerini anlamlandırmanın neticesi, Marx’ın iktisadının tümünün yaygın olarak yanlış anlaşılmasıdır.

II

Özel mülkiyet ve ürünün yabancılaşmasıyla ilgili tartışma sermaye, meta ya da toprak mülkiyeti gibi somut ürünlerde değerin nasıl bizi cisimleşebileceğini anlamak açısından hazırlar. Ama hangi açıdan değer, parada cisimleşmiştir? Nakit parada mı? Ya da paranın topluma dağıtıldığı kâr, faiz, rant veya ücret görünümlerinden birinde mi? Marx paranın, sermayenin içerdiği değerle aynı anlamda değer içerdiğini söyler: Her ikisi de yabancılaşmış emeğin sonuçlarıdır ve bu nedenle her ikisi de bir mübadele değerine olduğu kadar, bir kullanım değerine de sahiptir. Paranın kullanım değeri, paranın mübadele edilebilme vasfıdır; mübadele değeri ise, sermayede de olduğu gibi, mübadele edildiği değerin miktarıdır.

Mübadeleye giren yabancılaşmış üretici etkinlik ürünü olarak para, aynı sermaye gibi, bir metadır. Ancak yine de diğer metalardan esas itibariyle ayrılır. İlk olarak, öyle bir formdadır ki diğer metaların hepsi “birbirlerinin mübadele değerleri olarak görünürler.”

Ya da başka bir yerde Marx'ın söylediği gibi para, "sürekli mübadele edilebilen formdaki meta"dır.[544] Marx şöyle devam eder:

> *Para, bütün metaların mübadele değerleri için özel olarak benimsenen bir ifade ya da belirli özel bir meta olarak metaların mübadele değeridir. Para, metaların mübadele sürecinde oluşturdukları, metaların mübadele değerinin billurlaşmasıdır. Demek ki, değişim süreci içinde metalar bütün belirgin biçimlerinden arınarak birbirlerinin kullanım değeri olurlarken, yeni bir forma bürünmeli; birbirlerinin mübadele değeri olarak görünebilmeleri için, parayı oluşturmaya doğru ilerlemelidirler.*[545]

Para, tek bir ölçüt (değer) temelinde metaları karşılaştırmayı kolaylaştırmak maksadıyla gelişmiştir. Marx için para, metaların bir formudur; bu form içinde metalar birbirleriyle mübadele edilirler. Para, eşitlerin mübadelesini mümkün ve zorunlu kılan aynı yabancılaşmış koşulları yansıtır.

Metaların görece değerlerinin hesap edildiği özsel içerik olarak para, belli bir zaman sonra gündelik çalışmalarımızın amacı olarak bütün metaların yerini alır. Bu, bir meta olarak paranın ikinci ayırt edici özelliğidir: İnsanlar para kazanmak için çalışırlar. İnsan ve insanın ihtiyaçları arasındaki zorunlu aracı olarak para, insanın ihtiyaç duyduğu şey haline gelir.[546] Dahası, para her şeyi alabilme gücüne sahip olduğu için bireyi, kişisel gereksinimleri ve özellikleri temelinde ilişki kuramayacağı meta ve insanlarla temasa geçirir; şöyle ki: Para, aç olduğu gerçeğinin veremediği yiyeceği almasını; çarpan kalbinin fethedemediği gönüllere girmesini, kişilik özellikleriyle elde edemediği bir kadına sahip olmasını sağlar.

Paranın nesneler dünyasını sahiplenmesini sağlayan, işçinin bu dünyayı sahiplenmesini olanaksız kılan aynı yabancılaşmış emektir. Aslında paranın becerisi, insanın kendi becerisidir; insanın doğayla ve diğer insanlarla ilişkiye girme potansiyelidir. Ancak bu potansiyel çalışırken ondan alınır ve ürünlerine aktarılır. O halde paranın satın alma gücü, insanların ellerindekini (emek güçlerini, ürünlerini, meziyetlerini) satma zorunluluğunun bir fonksiyonudur. Satma zorunluluğu, bir insan olarak gereksinim duydukları şeylere, sadece gereksinimleri olduğunu beyan ederek elde edebilme yetisinden yoksunluklarının bir fonksiyonudur. Bu yoksunluk ise,

gereksininim duyulan şeyleri kontrol edenlerin, gereksinim duyan kişilerin çıkarlarından farklı ve onlara ters, başka çıkarlara sahip oldukları bir durumun fonksiyonudur. İşçiler, başka birinin kontrolüne verdikleri ürünler üreterek, sonucu (en azından bu aşamada) kapitalist toplumda paranın oynadığı özel role varan bir zincirleme tepkime başlatırlar.

Bu nedenle paranın satın alabildiği şeyler, insanların potansiyel olarak yapabilecekleri ama fiili olarak yapamadıkları şeylerden fazlası değildir. Eğer yapıyor olsalardı, o zaman bunları para satın alamazdı. Ama eğer hiçbir zaman yapamayacak olsalardı, paranın satın alabileceği hiçbir şey de olmazdı. Bu açıdan Marx "para *insanoğlunun yabancılaşmış yeteneğidir*" diyor (vurgu Marx'a ait).[547] Yabancılaşma olmasaydı, para da olmazdı; insanlar istedikleri şey için bir metal parçası vermeyi ve sahip oldukları şey karşılığında da aynı metal parçasını almayı reddederlerdi. İşçinin kendi etkinliğiyle, ürünüyle ve diğer insanlarla kurduğu yabancılaşmış ilişkinin zaten ciddi bir değişim geçirdiği proletarya diktatörlüğünü anlatırken Marx "para" kavramını kullanmaktan vazgeçer ve bunun yerine "emek makbuzları"ndan bahseder. Komünizmde ise bu bile ortadan kalkmıştır.[548]

III

Değerin bir biçimden diğer bir biçime başkalaşımı, kullanım değerinin mübadelesindeki yabancılaşma aracılığıyla gerçekleşir. Emek gücünün, sermayenin ve paranın kullanım değerini yabancılaştırmak demek, bunlar üzerindeki bütün denetimi başka birine vermek demektir. Bu ise elbette, bireylerin ellerindeki değer formlarının kontrolüne sahip olduklarını ve başkalarının da sahip olduğunu kabul ettiklerini varsayar. Marx'a göre mübadele, "insanlar örtük bir anlaşmayla (...) birbirlerine bu yabancılaşabilir nesnelerin özel sahipleri ve dolayısıyla da bağımsız bireyler olarak davrandıkları" zaman mümkün olur.[549] O halde bütün mübadele eylemleri, gücün kullanım değeri formlarına karşılıklı aktarılması

olarak nitelenebilir. Mübadele sonrasında hem alıcı hem de satıcı “mübadele öncesindeki aynı değere sahiplerdir”; sadece değerin formu farklıdır; alıcı satıcının, satıcı alıcının değer formuna sahiptir artık.[550]

“Sıradan bir satışta yabancılaşmış olan nedir?” Marx bu soruyu şöyle yanıtlıyor: “Satılan metanın değeri değil; zira bu değer sadece biçim değiştirmiştir (...) Gerçekten satıcının yabancılaştırdığı ve bu nedenle alıcının bireysel ya da üretken tüketimine geçen şey, metanın kullanım değeridir; kullanım değeri olarak metadır”.[551] Metanın satılmasıyla değer yabancılaşmaz, çünkü bütün kapitalist ürünler, satılmalarından önce olduğu gibi satıldıktan sonra da üretimlerinin altında yatan ilişkileri yansıtmaya devam ederler. Ancak değer, form değiştirir, şöyle ki; değerin nesnesi alıcı için, satıcı için sahip olduğundan farklı bir işleve sahiptir ve gördüğümüz üzere işlevdeki değişiklikler, ona uygun görülen kavramdaki değişikliklerin de habercisidir. Bu doğrultuda, bir tüccarın elindeki makinenin değer formu metadır; tüccar makineyi para kazanmak için kullanır. Satış esnasında tüccar makinenin kullanım değerini kapitaliste devreder. Kapitalist, makineyi, işçi çalıştırıp değer üretmek için kullanır. Kapitalistin sahiplendiği makine değerini korur (makine, üretiminde içerilen yabancılaşmış ilişkileri yansıtmaya devam eder) ama üstendiği yeni işlevle birlikte değer formu değişerek sermaye olmuştur. Marx’a göre değerin bütün formlarının, kendine özgü bir kullanım değerini yabancılaştırma tarzı vardır: “Özel bir meta çeşidi olan sermayenin kendine has bir yabancılaştırma tarzı vardır” ve bu tarz, üretiminde kullanılan değeri, ürünlerine aktarmaktır.[552] Başka bir yerde, bankacının borç vermesi, parasının kullanım değerini kapitaliste devrederek yabancılaştırma olarak örneklendirilir.[553]

Kullanım değerini aktarma sürecinin başlangıcı, geçim araçlarını satın almak amacıyla para kazanmak için işçinin emek gücünü kapitaliste devrederek yabancılaştırmasıdır. Hatırlarsak emek gücü, kullanım değeri (emek) kendi mübadele değerinden daha büyük bir mübadele değeri yaratabilen tek metadır. Kapitalist, işçilerin

ürünlerini satar; para için (alıcının parasının kullanım değerini elde edebilmek için) ürünlerin kullanım değerlerini alıcıya devrederek onları yabancılaştırır. Sonra, elde ettiği paranın bir kısmını rant formunda toprak sahibine; diğer bir kısmını da faiz formunda bankacıya devrederek yabancılaştırır. Bu aslında yeni değerin eskisiyle mübadelesidir; başlangıçta toprak sahibi ve bankacının kapitaliste devrederek yabancılaştırdığı daha önceki işçilerin ürünlerinin kullanım değeridir (gerçi verdiğimiz örnekte değerler denk değildir). Artık değer bu şekilde dağılır. Kapitalistin kendisine ayırdığı pay, kârıdır. Şüphesiz, kapitalist kârın bir kısmını, daha fazla emek gücü elde edebilmek için işçilere devrederek yabancılaştıracaktır.

Yukarıdaki tartışmadan "yabancılaşma" kavramının anlamı, ilk başlarda kullandığımız anlamından biraz farklılaşmış gibi görünebilir. Kullanım değeri üzerindeki bütün denetimden vazgeçmek, bu kavramla yukarıda anlatılanlarla aynı şeymiş gibi görünmüyor. Bu çeşit bulgulardan yola çıkarak kimi eleştirmenler Marx'ın *Kapital*'de, önceki çalışmalarında yaptığından çok daha farklı bir şeyi amaçladığı sonucuna varırlar. Ancak bu kavramın *1844 Elyazmaları*'nda ilettiği bilginin harfi harfine aynısını aktarmak için özellikle *Grundrisse*'de (1857-1858) sık sık kullanıldığı gerçeğinin yanında kullanım değeri tartışması da, Marx'ın çalışmaları arasındaki farklılıkların gerçek olmaktan ziyade görünüşte olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.[554]

Marx *Kapital*'de bir metanın "yabancılaşmasından" söz ettiğinde, basitçe metanın satılması eylemini değil; metanın kullanım değeri üzerindeki tüm denetimin devredilmesini kasteder. Gösterdiğim gibi böyle bir işlemin gerçekleşmesinin koşulu, değerin tümünü üreten işçilerin yabancılaştırıldıkları bir ürün üzerinde, yabancılaştıkları kapitalist adına, yabancılaştırıcı bir etkinlikle meşgul olmalarıdır. Kullanım değerlerinin devri, yabancılaşmanın sadece bir yüzüdür, yabancılaşmanın diğer yüzleriyle birleşmiştir ve bu yüzlere bağımlıdır. Böylesi bir satış işleminden "yabancılaşma" olarak söz ederek Marx bu kavramı, daha birçok kavram gibi, kimi acil

amaçlarını karşılayabilmek için, kavramın kapsadığı yapılandırılmış bilginin sadece bir kısmını açığa çıkarmak amacıyla kullanır. Bu örnekte ise birinin sahip olduğu bir şey üzerindeki kullanım hakkından belli bir fiyat karşılığında vazgeçme eylemi “yabancılaşma” olarak adlandırılmaktadır. Bunun ilk sebebi, eylemin kendisinin yabancılaşmış bir eylem olmasıdır. İkincisi ise dikkatleri böylesi bir mübadelenin kaynağına, yani işçilerin yabancılaşmış emeğine çekmektir. Böylelikle, bu kaynaktan doğan değerin tüm başkalaşım sürecinin de altı çizilmiş olur.[555]

IV

Kapital, değer yasasıyla ilgili bilimsel bir incelemedir. Böyle bir inceleme sadece yabancılaşmayla ilgili de olabilirdi. Daha önce *Kapital*’i bir çözümleme uğraşı olarak adlandırarak, inceleme konusunun özel mülkiyet olduğu söylenmişti. Bu doğrudur, ama tam olarak değil; zira Marx’ın asıl konusu, özel mülkiyetin en soyut formu olan değerdir (değer öyle bir formdur ki, özgüllüklere dair bütün izler kaybolmuştur). Marksizmin bütün diğer yasaları gibi değer yasası da, Marx’ın varlıkta düğümlendiğini düşündüğü zamansal ilişkiler boyunca o varlığın zorunlu gelişimiyle ilgilidir. Değer yasası sadece değerin ne olduğunu değil; “özsel doğası” düşünüldüğünde ona ne olması gerektiğini de ele alır. Değerin sermayeye, ücrete, ranta ya da paraya ve bir o kadar da üretimin fiyatına ve nihayet piyasa fiyatına dönüşmesinin hepsi bu yasanın kapsamına girer. Kapitalist dolaşım sırasında aldığı çeşitli formlar yoluyla değeri izlerken Marx, onun gelişim yasasının şemasını çıkarıyordu aslında. Bu şemadan farklı zamanlarda kapitalizmin “iç ilişkileri”, “gizli temeli”, “fizyolojisi”, “organik bütünlüğü” ve “yaşam süreci” olarak söz eder. Marx’ın çalışmasını “bilim” yapan da budur (bilim kavramını Marx’ın anladığı anlamda kullanıyoruz). “Bilim” der Marx, “değer yasasının nasıl işlediğini eksiksiz keşfetmekten ibarettir.”[556]

Bu nedenle Marx'ın emek değer kuramı, Smith ve Ricardo'nun tersine emeğin değer ürettiği iddiası değil; değerin başkalaşımında açığa çıkan tüm yönlerin genel bir görünümüdür. Emeğin değerle eşitliği, bu görünümün altında yatan varsayımdır.

536 *Kapital* III, s. 807. Ayrıca bakınız a.g.e., s. 806

537 *Selected Correspondence*, s. 106

538 Kapital I, s. 571. "Yabancılaşma" teriminin, Marx'ın sermayeyi ele alışının çoğunda içerilmesi, Marx'ın sermaye anlayışı ile yabancılaşma kuramı arasındaki bağı anlamamıza yardımcı olur. Örneğin, Marx sermayeyi "toplumsal üretim koşullarının (...) gerçek üreticilerden yabancılaşması" olarak betimler. Kapital III, s. 259, a.g.e., s. 428

539 A.g.e., s. 794-795. Daha erken bir tarihte yazılan daha yetkin bir tanımlama için bakınız "Ücret, Fiyat ve Kar", Selected Writings I, s. 84-85. Ayrca bakınız Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, s. 97.

540 *Grundrisse*, s. 412

541 *Kapital* I, s. 153, 571

542 *Kapital* III, s. 806

543 *Grundrisse*, s. 175

544 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 51; *Kapital* III, s. 378

545 *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 51. Hem bir meta hem de sermaye olarak paranın doyurucu bir analizi için bakınız Ernest Mandel, *Traiti d'economie marxiste* (Paris, 1962), 3., 4. ve 8. bölümler.

546 Marx şöyle söylüyor: "Her şeyi satın alma, bütün nesnelere sahip olma özelliğine sahip olan para, en güzide mülkiyet nesnesidir (...) Para, insanın gereksinimleri ve nesneler arasındaki, yaşamı ve yaşam araçları arasındaki aracıdır. Ancak, benim için yaşamıma aracı olan şey, benim için diğer insanların varlığına da aracılık eder." *1844 Elyazmaları*, s. 137. Bu bölümlerde sadece geç dönem kaynakları kullanma kuralımı burada bozuyorum; çünkü paranın bir meta olma yönü, Marx'ın erken dönem yazılarında daha sık ele alınmıştır.

547 A.g.e., s. 139

548 *Kapital* II, s. 358. Paranın "güç" ile ilgili yönü, bir sonraki bölümde meta fetişizmi tartışması içinde daha da geliştirilecektir.

549 *Kapital* I, s. 87. Başka bir yerde Marx şöyle söylüyor: "Bir şeyi satabilmek için hiçbir şey, yabancılaşma ve tekel altına alınabilme kapasitesinden daha fazla gerekli değildir." *Kapital* III, s. 619.

550 A.g.e., s. 345

551 A.g.e., s. 344

552 A.g.e., s. 342

553 A.g.e., s. 334

[554] *1844 Elyazmaları*’ndan doğrudan çıkabilecek bir yabancılaşma tartışması için bakınız *Grundrisse*, s. 356, 715-716

[555] “Yabancılaşma”ya yapılan yeni vurgu, Marx’ın yabancılaşma kuramına bağlılığını etkilemiyorsa bile, “yabancılaşma” ve “yabancı olma” kavramları arasındaki kimi farklılıkları açığa çıkarır. Eşanlamlı olarak ele alınmış olan bu kavramların şimdi farklı vurgulara sahip olduğu görülebilir: “Yabancılaşma”, genelde insanın vazgeçtiklerine ve bunların vazgeçen kişiyle ilişkisine vurgu yaparken, “yabancı olma” geriye kalana; vazgeçtikten sonra bireyin durumuna odaklanır. Kullanıldıkları yerlerde her iki kavramın da tam anlamları, daha önceden kurulmuş olan bütün yabancılaşma ilişkilerini korur.

[556] *Letters to Dr Kugelmann*, s. 74. Marx, *Kapital* II’nin dolaşım sürecinde değerin aldığı formların tümünün haritasını çıkarma çabası olduğunu söyler. *Kapital* III, s. 807. “Bütün olarak Kapitalist Üretim Süreci” alt başlığını taşımasına rağmen üçüncü cilt, ikinci cildin üstlendiği işi sürdürmeye devam eder. Değerin başkalaşımının kapsadıkları düşünüldüğünde, burada konuyla ilgili yaptığım yorumun çok yetersiz olduğu açıktır. Ancak, Marx’ın iktisadı ile yabancılaşma kuramı arasındaki bağları açığa kavuşturduğum ve bu amaç doğrultusunda Marx’ın ortaya çıkardığından daha fazlasını yeniden yapılandırmadığım için mutluyum.

28

META FETİŞİZMİ

✹

I

“Meta fetişizmi”, bir kez mübadeleye girdikten sonra insanların emeğin ürünlerini nasıl yanlış kavradıklarını anlatır. Bu yanlış kavrayış, değer formlarına yaşadığımız dram içinde öncü roller verir.[557] Değerin başkalaşımı; insanı, insanın üretici etkinliğini ve ürünlerini, bunların başına kapitalist toplumda neler geldiğini anlatan bir hikâyedir. Bu hikâyeyi cansız nesnelerin etkinliklerinin bir anlatısı olarak yanlış okumaya, bu cansız nesnelere sadece insanların sahip olabileceği nitelikler atfetmeye, cansız ilişkileri canlıların yerine koymaya Marx “meta fetişizmi” der.[558]

Marx’a göre “meta fetişizminin kökenleri (...) bu metaları üreten emeğin özgün toplumsal niteliğindedir.”[559] Gördüğümüz gibi bu nitelik üründe, yani değerde yeniden üretilir. Değer, yabancılaşmış emeğin soyut ürünü olarak, böyle bir emek sarf eden bireylerin ilişkilerini yansıtır. Ancak değer, insan ilişkilerini içermesine rağmen, bu ilişkileri insanların ürünlerinin arasındaki ilişkiler olarak aktarır. Marx şöyle diyor: “Bu nedenle Galiani değer insanlar arasındaki bir ilişkidir dediğinde (...) şunu da eklemesi gerekli: Değer, şeyler arasındaki bir ilişki olarak yansıyan, insanlar arasındaki bir ilişkidir.”[560]

Marx’a göre insanlar arasındaki bağlar, mübadele değerinin parasal ifadesi nedeniyle bu kadar gizli kalabilmiştir. Marx şöyle

devam ediyor:

> *Kişisel emeğin toplumsal niteliğini ve tek tek üreticiler arasındaki toplumsal ilişkileri açığa vuracağı yerde saklayan, işte bu metalar dünyasının nihai para-formudur. Ceket ya da çizmelerin ketenle bir ilişkisi vardır; çünkü keten soyut insan emeğinin evrensel cisimleşmesidir, dediğimde bu ifadenin saçmalığı açıktır. Yine de mont ve çizme üreticileri bu malları evrensel eşdeğer olarak ketenle ya da altın ve gümüşle (ki aynı şeydir) karşılaştırdıklarında kendi kişisel emekleriyle toplumun ortak emeği arasındaki ilişkiyi aynı saçma formda yansıtırlar.*[561]

İnsanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak bu kadar ustaca gizlenince, nasıl olup da şeyler arasındaki ilişkilerin insanlar arasındaki ilişkiler olarak anlaşıldığı bizi şaşırtmamalı. Meta fetişizminde değerin başkalaşımının görünüşü “öz”le karıştırılır. Değeri sadece ürünlerin mübadele edildiği oran olarak ele alarak insanlar bu ürünlere, eşdeğerlerin mübadelesini mümkün kılan kişisel bağlar atfederler. Buna bakarak Marx, metanın gizemli bir şey olduğunu söyler; “çünkü metadaki insan emeğinin toplumsal niteliği, bu emeğin ürününün üzerine yapıştırılmış nesnel bir nitelik olarak görünür.”[562]

Bu bağlamda, metanın “doğal bir fiyata”, içerdiği insan faktöründen bağımsız olarak parayla ve diğer metalarla bir ilişkiye sahip olduğu düşünülür. Aslında üretimde rolü olan insanların arasındaki ilişkileri yansıtan bu fiyat, hem kullanım değerinin yabancılaştırılmasına dayanan mübadele değerine işaret eder hem de metanın fiziksel niteliği gibi toplum dışı bir niteliği olarak ele alınır. Yani ayakkabıların hem topukları vardır hem de çifti 5 dolardır. O halde değerin diğer formlarıyla meta fetişizmi olgusu daha açık bir şekilde “şeyleşme” olarak tanımlanabilir. Sermaye, kâr “elde ediyor” görünür; bu getiri sermayenin doğası, sermayenin gerçeği olarak ele alınır ve bu nedenle kâr hak edilmiş bir ürün olur.[563] Kabul edilmelidir ki, bu biçimde bir anlatı karmaşık bir durumu kısa yoldan ifade etmekten farksız gibidir ama Marx bunun genelde böyle olmadığını düşünür. Ona göre sermayenin getirisinin kâr olduğundan bahseden çoğu insan, bu ikisi arasındaki ilişkiyi gerçekten neden-sonuç olarak kavrar.

Sermaye işçilerle olan ilişkisinde de şeyleşir. Marx'a göre sermaye, işçileri kapitalistlerin bir aracı olarak sömürür. Cansız madde canlı emeğe hâkim olur; çünkü, çıkarları üreticilerin çıkarlarına taban tabana zıt olan kişilerin elindedir. Marx, kapitalistin eylemlerinden "sermayenin bir fonksiyonundan başka bir şey değil" diyerek söz etmesine rağmen; bilinç ve iradeye sahip olan sermaye değil, kapitalisttir.[564] Makineler ve fabrikalar onun amaçları doğrultusunda kullanıldıkları için yabancılaşma ortaya çıkar. Ancak, sömürünün gerçekleşmesi sürecinde işçiler, araçları, bu araçlara hükmeden insanlarla karıştırma ve cansız nesnelere sömüren aktörün toplumsal niteliğini atfetme eğilimindedir. Bu şekilde, makinelerin işçilere ihtiyacı varmış gibi görünür ve fabrikalar proletaryanın yaşamını katlanılmaz hale getirmekle suçlanır.

Şeyleşme, rant üretmek gibi doğal bir gücü olan toprak mülkiyetinde de yaşanır.[565] Marx'a göre "emeğin emekten yabancılaşmasının ve böylece başka birinin malı olarak karşısına çıkmasının nesnel koşullarından biri" topraktır. Toprak, çağımızda "tekelleşmiş toprak ya da toprak mülkiyeti" formunu almıştır.[566] Kâr gibi rant da toplumsal bir ilişkidir; değerin, toprak sahibinin cebine giren kısmıdır. Marx şöyle der: "Ürünlerin, üreticilerin karşısına sermaye ve kapitalistte bulunan bağımsız bir güç olarak çıkmaları gibi (ki kapitalist, sermayenin kişileşmesinden başka bir şey değildir), toprak da toprak sahibinde kişileşir ve aynı biçimde bağımsız bir kuvvet olarak şaha kalkıp, kendisi sayesinde üretilen üründen payını ister."[567] Sermaye örneğinde olduğu gibi toprak mülkiyetinin insan üzerindeki hâkimiyeti de toprak sahibinden değil de toprağın kendisinden kaynaklanıyormuş gibi tersinden anlaşılır.

Marx'ın ortaya çıkardığı şeyleşme, emeğin somut ürünleriyle sınırlı değildir; değerin başkalaşımının elinin değdiği bütün formlar için de aynı derecede geçerlidir. Bu kitabın önceki bölümlerinde paranın kapitalizmde yapabildiklerini gördük. Ancak bunlar insanın kendi ürünleriyle ilişkisinin yansıması olarak görüleceği yerde, baş aşağı çevrilir ve bu devasa güçlerin paranın doğal özellikleri olduğu

sayılır. İnsanların para karşısındaki tavrı şüphesiz, kapitalist fetişizmin en göze çarpan örneğidir ve zirvesine faiz getiren sermayede (faizle borç verilen parada) ulaşır. Burada insanlar "paranın daha fazla para yarattığını, paranın kendiliğinden artan bir değer olduğunu" düşünürler.[568] Paranın böylece "büyümesi"yle ilgili Marx ise şöyle der: "Yeniden üretim sürecinin tümünün sonucu, şeyin kendinde bulunan bir özellik olarak görünür."[569] İşçiler, makineler, ham maddeler; bütün üretim faktörleri yardımcı bir role indirgenir ve para tek başına zenginliğin üreticisi kılınır.

Son olarak, emek ilişkisinin kendisi şeyleşmiş; bir hayalete, özgün niteliği elinden alınmış bir soyutlama olan ücretli emeğe dönüşmüştür. Kapitalizmde insanlar, değer üreten diğerlerinden farklı olarak yabancılaşmış emeklerini, bütün insanlar tarafından her an gerçekleştirilen bir üretici etkinlikmiş gibi görürler. Dahası bu üretici etkinlik, değerin sadece kendilerine ücret olarak dönen kısmı yaratıcı olarak görünür. Böylece emeğin "doğal bir fiyatı" olduğu düşünülür. Marx bu düşünce için "sarı logaritma sözü kadar saçmadır" diyor.[570]

Toplumsal üretim ilişkilerine; yani sermaye, toprak mülkiyeti ve emeğe şeyler olarak muamele edilince, aralarındaki içsel birlikleri kaybolur ve birlik içinde yaşadıkları toplum da tamamen çarpıklaşmış olur. Marx şöyle der:

> *Sermaye-kâr ya da daha iyisi sermaye-faiz, toprak-rant ve emek-ücretler formülünde; değerin ve genel olarak zenginliğin öğeleri ile kaynaklarının bileşenleri arasındaki bağlantı gibi gösterilen bu üçlü ekonomik formülde, kapitalist üretim tarzı tam bir gizem haline getirilir, toplumsal ilişkiler şeylere dönüştürülür, maddi üretim ilişkileri bu ilişkilerin tarihsel ve toplumsal belirlenimleriyle doğrudan birleştirilir. Bay Sermaye ile Bayan Toprağın hem toplumsal kişiler hem de sırf şeyler olarak hayalet gezintisine çıktıkları bu dünya, büyülü, çarpıtılmış ve tepe taklak edilmiş bir dünyadır.*[571]

Değerin farklı formları bir kez şeyleştikten sonra, bu formlar arasındaki bağların, yani bağlı oldukları zamansal sıralamanın da kendi başına bir hayat kazanmasını bekleyebiliriz. Üretim ilişkilerinin insanlara şeyler olarak göründüğü bu durumda;

> *dünya piyasası, bu piyasadaki iniş çıkışlar, piyasa fiyatlarındaki hareketler, kredi dönemleri, endüstriyel ve ticari çevrimler ve de bolluk ve bunalımın birbirini izlemesinin ortaya çıkardığı iç bağlantılar onlara, iradelerini zorla kabul ettiren ve karşılarına kör bir zorunluluk olarak çıkan karşı konulması imkansız doğal yasalar olarak görünürler.*[572]

İnsanlar, "yasa" adıyla onurlandırdıkları bu tekrarlanan ekonomik olayları doğanın doğal özelliği olarak görürler. Ancak bunların meydana gelmesini isteyen ne tanrıdır ne de doğa. "Kör bir zorunluluk" olarak görünen şey, aslında kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinin kontrolsüz gelişimidir.

Bütün bu fetişizm biçimlerinin fiili sonucu, fetişizmin kapitalist ekonomik sistemi anlamaya çalışan herkese dayattığı genel cehalettir. Zira kökleriyle birlikte, kapitalist ekonomik sistemin gerçek mekanizmaları ve gelecek ihtimalleri o kadar iyi gizlenmiştir ki, eleştirilerin hedefi saptırılmıştır ve bu koşulları değiştirebilecek eylemler etkisiz kılınmıştır. Marcuse'nin çok doğru tespitiyle:

> *Eğer ücretler (...) emeğin değerini yansıtıyorsa, sömürü en iyi ihtimalle öznel ve kişisel bir yargıdır. Eğer sermaye, meta üretiminde kullanılan toplam zenginlikten başka bir şey olmasaydı, o zaman sermaye üretici yetenek ve çabanın birikmiş sonucu olarak görünecekti. Eğer yarattığı kâr, kullanılan sermayenin özel bir niteliği olsaydı, böyle bir kâr, girişimcinin çalışmalarının ödülü olurdu.*[573]

Kapitalist üretimin altında yatan temel yabancılaşma ilişkilerine sahip olan özsel insan ilişkileri değerlendirme dışı kalınca, kapitalist üretimin yüzeysel ilişkileri her şey oluverir.

II

Şu ana kadar, sanki şeyleşmenin zorunlu olarak eksik kanıtlara dayanması gerekiyormuş gibi ilerledim. Ancak insanlar, değerin çeşitli formlarına bağımsız birer yaşam atfederek, kendi varoluşlarını düzenlemek için bu formlara belirli güçler aktarmayı başarırlar. Bütün varlıkların birbirlerine hem neden hem de sonuç olarak bağlı oldukları bir durumda, tetikleyici güç sanılmak, aslında tetikleyici güç olmaktır. Makinelerin işçilere gereksinimi olduğunu

düşünmek, makinelere işçilere gereksinim duyma gücü vermektir. Yine paranın her şeyi alabilme gücü olduğunu düşünmek de aslında her şeyi alabilme gücüne sahip olan para yaratmaktır. Aynı biçimde, kapitalizmin yasaları da ebedi zorunluluklarmış gibi çalışırlar. Herkesin ebedi zorunluluklar olduğunu düşündüğü ve buna göre davrandığı için de bir zorunluluk olurlar. Böylece bütün pratik amaçlar için, yani kapitalizmin devamlılığı için, şeyleşme, içerdiği bütün yanlışların nedeni de olur.[574]

Bu kavramı anlamadaki güçlük, benim sağduyuyu temel alan görüş olarak adlandırdığım görüşün cansız nesneleri kişileştirme hatasına düşmeden insanın nesnelerini özne olarak ele almasının imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. İnsan, deniyor, ürünlerini kullanır, bu ürünlere gereksinimi vardır ve üzerlerinde hâkimiyet kurar. Onları yanlış ya da verimsiz kullanabilir, onları bilmiyor olabilir; ama bu ürünler onu kullanamaz, ona gereksinim duyamaz ya da onu kontrol edemez. Ancak, gördük ki Marx sık sık [bunların olabileceğini] iddia eder. İnsan ve doğa arasındaki ilişkinin içsel olduğuna dayanarak Marx, genel olarak biriyle ilişkilendirilen nitelikleri, kimi farklı özelliklerin altını çizmek için diğerine aktarabilmektedir. Örneğin, insanın doğayla kurduğu ilişkileri etkileme gücü, doğayı da içine alan bütünün bir yüzü olarak insanın sahip olduğu bir güçtür. O halde bu nitelik, aynı zamanda bütünün (parça için geçerli olan her şey, bütün için de geçerlidir) ve de bütünün diğer yönlerinin (bütün için geçerli olan aralarında içsel ilişki olduğu varsayılan bütün parçalar için de geçerlidir) bir niteliğidir. O halde, ikinci bölümde açıklandığı üzere, bir faktör için geçerli olan nitelikler diğer faktörler için de geçerlidir (bu diğeri, anlamının bir parçası olabilir; ayrı bir sıfat atfedilmiş de olabilir); yeter ki ikinci faktör, ilk faktörün merkezî anlamıyla ilişkilendirilen bir biçimde işlesin.

Kapitalizmdeki yabancılaşmış üretici etkinliği yoluyla işçi, kendisi ve ürünü ile ilişkiler kurar (Marx için her ikisi de insan doğasının parçasıdır). Bu ilişki, işçinin ve ürününün, genelde diğerinin kavramının anlattığı kimi işleri üstlenmesini mümkün

kılar. Bir insan olarak işçinin, güçlerini doyurmak için nesnelere gereksinimi vardır ama bu nesnelere sahip değildir. Bunun yerine, günlerini değer üreterek geçirir; işvereninin kâr ihtiyacını karşılar; kısaca, “değişir sermaye” olarak hareket eder. İnsanların gereksinimlerini karşılaması beklenen işçinin ürünü ise bunun yerine, kendisiyle temasta bulunan insanların hayatlarını yeniden düzenler; insanları, kapitalist bir ürün olarak kendi niteliğini onaylayacak şekilde hareket ettirir. İşsiz kaldığında işçi hiçbir makine üzerinde hak talep edemez ama makine atıl kaldığında işçi talep edebilir. Bir makinenin (sermaye olarak), işçilerin gece de çalışmalarına ihtiyacı olduğu bu sayede söylenebilmektedir. İşçi ve ürünü arasındaki ilişki öyledir ki, işçinin ne yapacağını ürünün ne olduğu belirler; tersi değil.

Kimi zaman işçinin ürününün bütün formlarından, genelde sadece insana özgü görülen terimlerle söz edilir. Ancak en sık nitelenen form, paradır. Para, gördüğümüz üzere, kapitalizmde insan ve bütün nesneler arasındaki aracıdır; fiyatını ödemeden hiçbir şey alamayız. Bu role sahip olan para, “gerçek bir tanrıya dönüşmüştür; zira *benim için aracılık ettiği şey üzerinde gerçek iktidara sahip olan bir aracıdır*. Aracıya duyulan inanç kendi başına bir amaç olmuştur.”[575] İnsan ve nesnesi arasındaki aracının insan üzerinde “gerçek iktidara” sahip olduğu fikri, Marx’ın din ve devleti tartıştığı yerlerde yeniden karşımıza çıkacak.

Böylece, Marx’a göre insanlar arasındaki ilişki, ürünlerinde şeyleşmekle kalmaz; bu şeyleşmiş ürünler yanlış görüneni doğru yapacak biçimde insanla etkileşime de girer. Bu, bir çelişkiden ziyade, karşılıklı etkilerin Marksizmdeki belki de en önemli örneğidir: İnsanlar gerçeğe dair anlayışlarını deneyimlerinden elde ederler (değerin başkalaşımında meydana gelenlerden dolayı, değer formlarını şeyleştirirler) ve aynı zamanda gerçeklik anlayışlarının da neleri deneyimleyeceklerinin belirlenmesine katkısı olur (sadece değer formlarının şeyleşmesi yoluyla değerin başkalaşımı gerçekleşir). Sermayenin (ya da işçinin herhangi bir ürününün) işçi üzerindeki gücü her zaman, sermayeye hâkim olan ve de onu bir

araç olarak kullanan insanların güçlerini yansıtır. Ancak, kapitalizm bağlamında ve şeyleşme aracılığıyla sermayenin kendisi belli güçler uygulayabilir. Marx, kapitalist toplumda bulduğu fetişizmden sorumlu tutulamaz; çünkü ürünlere atfettiği güçler hiçbir zaman onların doğal nitelikleri olarak düşünülmezler.

İnsan ve ürünleri arasındaki bu içsel ilişkinin (biri diğerini tahakkümü altına almış görülerek) bir tarafının yok sayılması bir açmazla sonuçlanır; örneğin, insan öğesi dışarıda bırakıldığında "kaba belirlenimcilik" gibi bir açmaza ya da insanın nesnesi dışarıda bırakıldığında aynı derecede kaba olan "özgür iradeye" varılır. Bu bakış açılarından sadece birini kabul etmek, *Kapital*'i fetişizm üzerine bir çalışma ya da fetişleştirilmiş bir çalışma olarak görmektir. Marx, tarihsel yazılarında olduğu gibi *Kapital*'de de maddi faktörlerden ileri gelen ve o ana kadar ihmal edilmiş etkilere vurgu yapmışsa da Marksizm, her ikisinin diyalektik olarak birbirinin içine geçmesinin ürünüdür.

557 Meta fetişizminin harikulade bir yorumu için bakınız Lucien Goldman, 'la Reification', *Recherches dialectiques* (Paris, 1959).

558 Meta fetişizmi, Marx'ın dinde gözlemlediği şeye atıfla da açıklanır. Dinde, der Marx, "insan aklının ürünleri, yaşam bahşedilen bağımsız varlıklar olarak hem birbirleriyle hem de insan ırkıyla ilişki kurarlar. Öyleyse din, insan elinin ürünleriyle birlikte meta dünyasının içindedir." *Kapital* I, s. 72. Özellikle bir yerde Marx meta fetişizminden "bu aldatıcı görünüm ve yanılsama, bu karşılıklı bağımsızlık ve zenginliğin çeşitli toplumsal unsurlarının kemikleşmesi, şeylerin kişileşmesi ve üretim ilişkilerinin varlıklara dönüşümü, gündelik yaşamın dini" diyerek bahseder. *Kapital* III, s. 809. "Şeyleşme" (*Verdinglichung*) olarak adlandırılan bu gelişmeden ürünün yabancılaşması tartışılırken daha önce bahsedildi.

559 *Kapital* I, s. 72

560 A.g.e., s. 74

561 A.g.e., s. 76

562 A.g.e., s. 72

563 *Kapital* III, s. 801

564 *Kapital* I, s. 592; *Kapital* III, s. 284. Marx onaylayarak İngiliz iktisatçı Hodgskin'den alıntı yapar: "Sermaye, kilise ve devlet ya da kendilerini soyan elleri gizlemek için insanoğlunun geri kalanını aldatanlar tarafından bulunmuş diğer genel terimler gibi kabalist [ing. "*cabalistic*"] bir kavramdır" Marx, *Artı-Değer Teorileri*, S. W. Ryazanskaya ve R. Dixon (drl.), III, (Moskova, 1971), s. 536

565 *Kapital* III, s. 797

566 *Artı-Değer Teorileri,* s. 122; ayrıca bakınız *Kapital* III, s. 804

567 A.g.e.

568 A.g.e., s. 383

569 A.g.e., s. 384. Marx'ın nitelikleri ilişki olarak anlayışı takip edilince, aynı sonuçlar şu şekilde ortaya konulur: "Toplumsal ilişkiler bir şeyin ilişkisi; paranın kendisiyle ilişkisi olarak olgunlaşır." A.g.e. En sonunda, sanki "faiz, sermayenin tipik ürünü, ilk maddesiymiş ve kâr da, girişimicinin kârı biçiminde, yeniden üretim sürecinin yan ürünüymüş" gibi görünür. A.g.e.

570 A.g.e., s.798. Ayrıca bakınız a.g.e., s. 803

571 A.g.e., s. 809. Bu "üçlü formül", üçüncü cildi sonlandırmak için çok uygundur; zira Marx'ın *Kapital*'de başladığı iş artık tamamlanmıştır (dördüncü ciltte diğer emek değer kuramlarıyla bir karşılaştırma yapılması planlanmıştı). Değer, yabancılaşmış emekteki köklerinden ekonomi içinde aldığı farklı formları aracılığıyla insanların akıllarındaki yanlış temsiline kadar başarıyla izlenmiştir. Toplumsal hayatın diğer alanlarıyla ilgili yapmayı umduğu çalışmalar, hâlâ yazılmayı bekliyor. Ama üçlemesinde Marx, kapitalizmin yabancılaşmış sakinlerinin ekonomik yaşamları hakkındaki düşüncelerini yerli yerinde özetler. Marx'ın bu yorumları yönelttiği sorunun varlığını kabul etmediği için Q. D. H. Cole üçüncü cilt hakkında "bir sonuca varmaktansa tavsamaktadır" der. G. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought* II, (Londra, 1954), s. 298.

572 *Kapital* III, s. 810

573 Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 280-281

574 Bir defasında Marx toplumsal emek ilişkilerinin bireye "gerçekte ne iseler o, insanlar arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler" olarak göründüğünden bahseder. *Kapital* I, s. 73

575 *Gesamtausgabe* I: 3, s. 531

29

BİR DEĞER İLİŞKİSİ OLARAK SINIF

I

Yabancılaşma sadece iktisadi bir olgu değildir. Belirttiğimiz gibi, üretim araçlarında ortaya çıkan işçinin dört farklı yabancılaşması, yaşamının bütün alanlarında yansımasını bulur. Marx "din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim ve sanat"ın her birinin, özel mülkiyet yasasının düzenlediği "özgün üretim tarzları" olduklarını söyler.[576] Marx'a göre bir üretim tarzı;

> *(...) basitçe bireylerin fiziksel varlığının yeniden üretimi olarak düşünülmemelidir. Daha ziyade, bu bireylerin belirli bir etkinlik formudur; yaşamlarını ifade etmenin, kendine has yaşamlarının belirli bir formudur.*[577]

Kapitalizmde, yaşamın bütün bu farklı ifadeleri, özel mülkiyetle ya da yabancılaşmış nesneler dünyasıyla içsel ilişkiler nedeniyle; insanın yabancılaşmasının farklı yüzleridir ve onun tam gelişimi için zorunlu bir adım olarak özel mülkiyet yasasına bağlıdır.

Yabancılaşmış bireyin yaşam etkinliği niteliksel olarak aynıdır. Dinsel, ailevi ve siyasi eylemleri de üretici etkinliği gibi çarpıklaşmış ve kabalaşmıştır. Bu farklı etkinliklere katılan da aynı insandır; güçleri ve gereksinimleri, gelişimlerinin belirli bir düzeyinde bulunur ve [bu düzey] doğayla yapılan tüm etkileşimler önüne belirli sınırlar çeker. Doğa, yani insanın kendisini

gerçekleştirmek zorunda olduğu nesneler dünyası da bu güçlerle birlikte hızla gelişir ve neyin mümkün olup olmadığını kendi tarafından dayatır. Hiçbir insan etkinliği bu hapisane duvarlarının dışına çıkmaz; yani, tek taraflı gelişme olan kaçış, sadece çevresel ve geçici olabilir.

İnsanın bütün etkinlikleri aynı ise, ürünlerinin de böyle olması gerekir. Herhangi bir alandaki yabancılaşmış etkinlik, etkinliğe katılan bireyden yabancılaşan nesnelerle sonuçlanır. Yine, Marx siyaset, sanat ve edebiyattan "sıradan maddi sanayi içinde yabancılaşma biçiminde beliren, insanın nesnelleşmiş özsel güçleri"nin örnekleri olarak söz eder.[578] Bu nedenle Marx sanayi ve sanayi ürünleri için "insanın özsel güçlerinin açık kitabı" dediğinde; bu, insanın yaşamının diğer alanlarındaki ürünleri için de geçerlidir.[579]

İnsanın çeşitli etkinlikleri ve ürünleri ile olan ilişkisi için doğru olan, insanın kendi türüyle ilişkilerinde de geçerlidir. İşçilerle kapitalistler arasındaki ilişkiye niteliğini veren kayıtsızlık ve düpedüz düşmanlık, toplumun bütününde yansır. Hiç kimse başkalarının gereksinimlerinin ya da kendi gereksinimlerinin karşılanmasında diğerlerinin oynadığı rolün farkında değildir. Marx'ın sözleriyle, kapitalizmde yaşayan bencil birey kendisini "bir atomun büyüklüğüne; bağlantısız, kendi kendine yeten, kayıtsız, mutlak olarak doymuş, kutsanmış bir varlık haline getirdi."[580] Sonuçlarına göre bir yargıya varacak olursak yabancılaşma, balyozla kırılan bir fındıktan geriye kalandır. İnsanın parçaları –etkinlikler, ürünler ve insanlar arasındaki zorunlu değişim anlamında– her yere dağılmıştır ve bu parçalardan oluşacak birlik tanınamayacak durumdadır.

Eğer yabancılaşmış etkinliği yer aldığı alana göre farklılaştıracak olursak; bu etkinliğin ürünlerini değer, sınıf, devlet, din vs. olarak ayırmak gerekecektir. Ancak, yabancılaşmayı bu biçimde bölümlere ayırmak, "hastalığın" bir belirtisidir; zira yabancılaşma hangi alanda meydana gelirse gelsin "özü itibariyle" aynıdır. Bu nedenle yabancılaşmış etkinliğin ürünleri, özel mülkiyet dünyasının eş

unsurları olarak kimi temel benzerliklere sahiptirler ve özgül formları ne olursa olsun “değer” olarak nitelenebilirler. Kapitalist insanın bütün kazanımları altta yatan aynı ilişkileri yansıtmıyor mu? O halde para; yani ekonomik değerin taşıyıcı formu, sadece sanayi ürünlerini değil, yabancılaşmış etkinliğin sonucu olan bütün ürünleri satın alabilir. Kapitalizmde her şeyin bir fiyatı vardır.[581] Dahası, üretimde işçilerin rolüyle ilgili Marx açıkça şöyle söyler: “Bütün tutsaklık ilişkileri bu [üretim] ilişkisinin sonuçları ve değişik biçimleridir.”[582] O halde göründükleri formlarıyla sınıf, devlet ve din vb. sadece kapitalist üretimin ürünleri değil; aynı zamanda, “kapitalist üretim ilişkileri” ile anlatılanların (ya da anlatılabilecek olanların) da birer parçasıdırlar.

Yabancılaşmış üretici olmayan etkinliklerin bu ürünleri, emeğin ürünlerinin aktardığı aynı temel ilişkileri yansıtırlar ve fiyat biçiminde ortaya çıkan mübadele değerine sahip oldukları gibi, bir kullanım değerine de sahiptirler. Bu kullanım değerleri, daha önce incelediğimiz ürünlerde olduğu gibi yabancılaşabilirlik varsayımına dayalı olarak, bu şeylerin yaratılma amaçlarını yansıtır; yine, sanayi ürünlerinde olduğu gibi, bu kullanım değerleri içinden doğdukları yabancılaşmış ilişkilerin açık bir göstergesidir.

Benzer biçimde, yukarıda betimlenen değerin başkalaşımı, yabancılaşmış etkinliğin bütün ürünlerini kapsayacak şekilde genişletilebilir. Kapitalizmde paranın her şeyi almaya muktedir olduğunu kabul ettikten sonra, paranın özü olan aynı değerin nasıl paranın satın alabildiği bütün ürünlerin de özü olduğunu görebiliriz. Bir yasanın geçmesi için mecliste lobi yaparken ya da doğrudan bir dini makamı satın alırken, aynı piyasada olduğu gibi eşdeğerlerin mübadelesi söz konusudur. Marx’ın organik anlayışına göre, birinde ifade edilen yabancılaşmış ilişkiler, diğerinde ifade edilen yabancılaşmış ilişkilerle temel olarak aynıdır. Böyle olmasaydı, birini diğeriyle mübadele etmek imkânsız olurdu.

Son olarak meta fetişizmi, yabancılaşmış etkinliğin bütün alanları için geçerlidir. İktisatta gözlemlediğimiz, insanın ürünlerinin yeri ve rolüyle ilgili yanlış anlama her yerde karşımıza çıkar; gerçi kimi

alanlara ve kimi ürünlere bu muameleyi yapmanın diğerlerine göre daha kolay olduğunu da itiraf etmek gerekir. İşte bütün bu açılardan; sınıf, devlet, din, aile, etik, bilim, sanat ve edebiyat, değerin bir yüzüdür ya da benim söylemeyi tercih ettiğim biçimiyle bunlar birer "değer İlişkisidir".[583]

II

Bir değer İlişkisi olarak sınıf, yabancılaşmış insanların toplumsal ilişkilerindeki soyutlanmış ortak unsurdur. Kapitalist çalışmada ve bu çalışmanın zorunlu koşullarında ve sonuçlarında ortaya çıkan insanlar arasındaki bağlar, bir dizi benzerlik gösterir ve aslında Marx'ın ayrı bir kimlik atfettiği genel bir örüntü oluşturur. Ancak merkezî bir öneme sahip olan gerçek şudur: Toplumun her alanında, insanlar arasındaki ilişkiler bağımsız bir varlık kazanmıştır. Marx şöyle söylüyor: "Etkinliğin toplumsal niteliği; burada, bireyle ilişkisi açısından yabancı bir nesne olarak görünür (...) karşılıklı ilişkileri bireylere yabancı ve bağımsız bir şeymiş, bir nesneymiş gibi görünür."[584] Marx'ın temel olarak yabancılaşmayı ele almak için "sınıf" olarak kavramsallaştırdığı, görüldüğü çok sayıdaki sektörden çekip alınan işte bu niteliktir.

Sınıfın bir nesne olarak kavranabilmesi için, elbette, sınıfı ortaya çıkaran toplumsal ilişkiler bir etkinlik olarak anlaşılmalıdır. Marx'ın diyalektiğinin esnekliği düşünüldüğünde böyle bir anlayış meşrudur da. İnsanların, diğer insanlarla anlaşma etkinliğinin bir ürünü olarak sınıf, maddi üretimlerinin ürünleri gibi, yazgılarının da bir göstergesidir. Aslında sınıf ve meta, yüzeysel bakılmadığında kardeştir.

Yabancılaşmış etkinliğin ürünü olarak sınıf ile belirli nitelikleri paylaşan insanların toplamı olarak sınıf arasındaki ilişki nedir? Daha önce "sınıf" terimini, insanların üretim tarzıyla ve benzer ekonomik koşul ve çıkarlarla ilişkilerine, bu çıkarların bilincine, grup genelinde siyasi örgütlenmenin varlığına, kültürel yakınlığa ve karşıt gruplar arasındaki antagonizmaya dayanan toplumsal birimlere

işaret etmek için kullandım. Şimdi ise “sınıf”ın aynı zamanda özel bir toplumsal bağa da işaret ettiğini ileri sürüyorum. Böyle olunca sınıfları sınırlamak için kullanılan ölçütler, bu biçimde sınırlanan sınıflar açısından tamamlayıcı ilişkiler haline gelir. Böylece insanların çalışırkenki etkileşimleri, sadece üretim tarzıyla kurdukları zıt ilişkilere dayanmakla kalmaz; aynı zamanda bu zıt ilişki, bu etkileşimin bir yüzü olur. Marx’a göre bu zıt ilişkinin, her yeni sahiplenme etkinliğiyle birlikte sürekli yeniden doğrulanan dinamik bir olgu olduğunu da hatırlamak gerekir. Benzer biçimde, burjuva kültürü sadece proletaryadan ayrı kapitalist bir sınıfın oluşmasına destek olmaz; aynı zamanda bu sınıfların birbirlerine aktif olarak verdikleri tepkilerin de bir parçasıdır. Özellikle, bir grubun, aynı biçimde oluşmuş diğer bir grubun üyelerine karşı sergilediği antagonizma, sadece sınıfın bir göstergesi değil; sınıfın özüdür de.

Grupları oluşturmak ve ayırmak için kullanılan ölçütler burada, içerilen kişiler arası ilişkilerin yüzleri olarak görülür. Böylece; etkinlik olarak, tek bir tip ürün üretirler. Bu ürün, somutlaşmış toplumsal ilişkiler anlamında sınıftır. Tersinden söyleyecek olursak, insanlar belirtilen biçimde etkileşimde bulunabilir; çünkü toplumsal ilişkileri, kendileri için çoktan bağımsız bir varlık niteliği kazanmıştır.

Hayatın her alanında gerçek maddi faaliyet, zihinsel faaliyetle örtüşür; hayattaki toplumsal ilişkilerin sınıf formu, insanın anlayışındaki “sınıf” formuna dönüşür. Her insanın bir sınıfın üyesi olarak kendisine yöneltilen ve de onun başkalarına yönelttiği yabancı ve düşmanca davranışlar; diğer insanları, o insanların gereksinimlerini ve çıkarlarını sınıfın süzgecinden geçirmesiyle ortaya çıkar. Ancak bu, toplumsal etkileşimleri sınıflar açısından kavradığı anlamına gelmez; zira bu kavrayış daha geç gelişen sınıf bilincinin bir yan ürünüdür. Bunun yerine, herhangi bir etkileşimde farkına varılan nitelikler, sınıfsal konumu aracılığıyla insana geçen niteliklerdir sadece. İnsanlar birbirlerine, bir türün üyesi olarak davranırlar. Bu nedenle aslında türe tepki gösterirler; bireye sadece

dolaylı yoldan, türün bir yansıması olarak tepki gösterirler. Yaşayan gerçek insanlar, diğer insanların etkileşimde bulunduğu nitelikleri ve istekleri, türün bu sahte bağımsızlığından türetirler. Her bir bireyin benzersizliği görülmez, çünkü hiçbir zaman buna bakılmaz. Bir insanın diğer insanlara isteklerini dayatırken sadece kendisini düşünmesini olanaklı kılan, her şeyden önce budur.

Bunu izleyen mücadelenin karakteri, Marx'ın "açgözlüler arasındaki açgözlülük ve savaş" olarak tanımladığı "rekabet"te su yüzüne çıkar.[585] Bu nedenle rekabet, sınıfı üreten etkinlik olarak görülebilir. Toplumun her alanında hesap kitap yapan bir kişi, hesap kitap yapan bir diğer kişiyle kimin kimden daha fazlasını koparacağı üzerine bitmeyen bir mücadeleye girer. Kural, "karşılıklı sömürü"dür.[586] İnsanlar birbirleri için, kullanılan nesnelerden ibarettir; istek ve duyguları dikkate alınmaz. Karşınızda bıçaklarını çekmiş duran insanlara karşı kibar davranmak da ölümcül sonuçlar doğurabilir. Bu koşullar altında, kalplerimizi sadece bütünüyle kaybeden insanlara açarız; böylece hayırseverlik, vermenin tek formu olur.[587]

İşçilerin artık değeri için, işçiler ve kapitalistler arasında süren sınıf savaşı ölümüne bir savaştır; işçilerin yavaş yavaş ve sonsuz ölümüne kadar yürütülecek olan bir savaş. Kapitalistlerin toplum içindeki üstün konumu ve bu mücadelede kullanılan en güçlü silah (para) üzerindeki hâkimiyetleri düşünüldüğünde; kapitalistlerin işçilerin gereksinimlerine karşı kayıtsız davranmaları, aynı biçimde işçilerin işverenlerinin gereksinimlerine karşı kayıtsız davranmalarından çok daha acı sonuçlar doğurur.

Herkesin hayatında ve bakış açısında bu kadar yer etmiş böylesi bir düşmanlık düşünüldüğünde, kendilerine düşen payı arttırmak için her bir sınıfın üyeleri arasındaki rekabetin daha az olmadığını öğrenmek şaşırtıcı olmasa gerek. Sınıfta toplanan toplumsal ilişkiler, zıt koşullarda yaşayan insanlar arasındaki bağları içerdiği kadar, aynı koşullarda yaşayan insanlar arasındaki bağları da içerir. Aynı sınıfın üyesi olan insanlar da birbirlerine türün üyeleri olarak tepki verirler, yaşayan gerçek bireyler gibi değil. Yine, kendi kişisel

kazanımları için tüm güçlüklere katlanırken, diğer insanların içinde bulunduğu kötü duruma kayıtsız kalmalarına neden olan başlıca bu anlayıştır. Böylece, kapitalistler arasındaki bireysel servetler, rakiplerinin sönen umutları, hatta hayatları üzerinde yükselir. İş dünyasında iyi olmanın tek ölçütü başarıdır ve savaşta olduğu gibi iş dünyasında da zafer, genelde daha acımasız olana aittir.

Proletarya içindeki rekabet ise yüzünü ilk olarak fabrika kapısında gösterir; zira kimileri fabrikada çalışabilirken, kimileri çalışamaz. Fabrika içinde de işçiler işverenin kendilerine verebileceği ayrıcalıklar için örneğin daha kolay ve daha yüksek ücretli bir iş için birbirleriyle rekabet etmeye devam ederler. İş sonrasında, ceplerinde harcayacak fazla paraları yokken de işçiler, bu sefer kendileri için uygun ama az sayıdaki yiyecek, giysi ve barınak için birbirlerinin boğazına sarılmışlardır. Proletaryanın örgütlenmesini bu kadar zor yapan, her düzeyde devam eden işte bu rekabet ve buna eşlik eden davranışlardır.[588] Ayrıca, grup içindeki kimliğine dair herhangi bir fikri olmadığından işçi tek başına (bu sadece sınıf bilinciyle elde edilebilecek bir fikirdir), kendi emeği ve diğer iş arkadaşlarının emeği arasındaki özsel bağı değerlendirme konusunda yetersizdir. Böylece, hem toplumsal etkinliğini hem de ürününü yabancı güçler olarak görür.[589]

Rekabetin bir ürünü olarak sınıfın aldığı formlar; insanın başkalarına sınıf üyesi bireyler olarak davranmasını sağlayan zihinsel yapılardan, siyasi partiler gibi antagonizmanın gerçek dünyadaki ifadelerine kadar uzanır. Bu ikinci grup formlarla birlikte, toplumsal ilişkilerimizden doğan bağımsız varlıklar kurumsallaşır ve sınıfın bir değer İlişkisi olarak işlevi belirginleşir. Marx'a göre herhangi bir sınıfın çıkarlarını dolaylı ya da doğrudan destekleyen bütün toplumsal kurumlar, örgütler ve benzerleri; bu antagonizmanın belirli yansımalarıdır. Özel mülkiyetin egemenliğindeki bir toplumda herhangi bir toplumsal hedefle ilgili olarak tarafsızlık ya da ortaklaşmacılık dışlanır; kapitalizmdeki bütün örgütler ve kurumlar sınıfsaldır ya da sınıf formlarıdır. Siyasi

partiler yanında göze çapan diğer örnekler devlet, sendikalar, işveren federasyonları, medya, kültürel topluluklar ve okullardır.

Bütün sınıf formları, değer İlişkisi olarak, birbirleriyle ilişkili insanların yabancılaşmış etkinliğini yansıtır. Bu formların mübadele değerleri, bütün bu örgütlerde paranın oynadığı rolde kendisini belli eder: Hangi makamın, hangi kuralın, hangi uygulamanın fiyatı yoktur? Ayrıca bu formların kullanım değerleri de vardır. Bu kullanım değerleri, üretilme amaçları olan yabancılaşmış amaçların göstergesidir. Değerin başkalaşımı, bu formların sadece satılabilir olmalarında değil, aynı zamanda birbirleriyle değiştirilebilir olmalarında da görülebilir: Baskı grupları siyasi parti olurlar ve siyasi partiler de hükümet olurlar. Son olarak, şeyleşme; insanın yabancılaşmış ilişkilerinin bu ifadelerine insani nitelikler olan amaçsallık ve güç atfedildiğinde gerçekleşir. İnsanların kendi ürünlerine duydukları önünde diz çökmeye varan saygı, bu ürünlerin insanların yaşamlarına egemen olmasını olanaklı kılar.

III

Bireylerin birbirlerinden fiili kopukluğu bu kadar derin olmasaydı, bireyler bu kadar zor bir duruma düşmezlerdi. Parça içinde, yani sınıfta bir kimlik kazanmak (her bir sınıf diğer bütün sınıfların düşmanı olacak şekilde), bireyin bütün içindeki, yani toplumdaki kimliğinin gözden kaybolmasını gerektirir. İnsanlar kendilerini ve başkalarını, gereksinimlerinin yanıtlanması karşılıklı iş birliği gerektiren toplumsal varlıklar olarak değil, özel ve rekabet eden varlıklar olarak bilirler; sanki toplum, bencil dünyalardan oluşan anarşik bir galaksidir. Herkesi birleştiren, iş birliği içindeki evrensel bir topluluk olmadan, insanlar ortak antagonizmalara dayanan kısmi ortaklaşalıklar içine çekilirler. İnsanlar toplumsal doğalarının ne kadar az farkına varırlarsa, bu doğa sınıflara bölünerek o kadar çok bozulur. Bu biçimde Marx’ın “kişisel hayat” dediği (bireyin hiç kimseyi etkilemediğini ve hiç kimseden etkilenmediğini düşündüğü, kendisini çalıştığı yerde kurduğu

toplumsal ilişkilerden ayrı tuttuğu) alanın büyümesi, sınıf ilişkilerinin tam olarak geliştiğinin dışa vurumudur.[590] O halde insan, sınıf tarafından eksiksiz olarak belirlendiği zaman, sınıf tarafından en az belirlendiğine inanır.

Sınıf ilişkilerinden bu sahte bağımsızlık, tam biçimine ulaşmış haliyle kapitalizmin ayırt edici bir özelliğidir. Marx feodalizmde "soylu bir insan her zaman soylu; halktan biri de her zaman halktan biri olarak kalır; bunlar diğer ilişkilerinden ayrı olarak, benliğinin ayrılmaz bir niteliğidir" diyor.[591] O dönemde insanlar kendilerini ya da başkalarını toplumsal bağlarından ayrı düşünemezlerdi; ayrıcalıklarını ve yükümlülüklerini belirleyen bağlar hiçbir zaman unutulmazdı. Marx'ın feodal dönemle ilgili yaptığı açıklama şöyle:

> *Mülk sahibi ile toprak arasında hâlâ, yalın bir maddi zenginlik ilişkisinden daha yakın bir ilişki görünüşü vardır. Toprak, toprak sahibi ile kişileşir: Onun rütbesine (...) onun ayrıcalıklarına, yargılama yetkisine, siyasal konumuna sahiptir (...) Aynı şekilde, toprak mülkiyetinin egemenliği, doğrudan doğruya sadece sermayenin egemenliği olarak görünmez. Ona bağlı olanlar için toprak, kendi yurtları gibidir. Bu, sınırlı bir ulusallık tipidir (...) Aynı şekilde, toprağı işleyen kimseler ücretli gündelikçiler durumunda değillerdir; ama serfler olarak bizzat kısmen [toprak sahibine ait] mülktürler.*[592]

Feodalizmde özel mülkiyetin ağları benlikleriyle o kadar iç içe geçmişti ki, ne lord ne de serf kendisini birey olarak ondan ayırabilirdi.[593]

Özel mülkiyetin bir soyutlama, yani değer olarak gelişimiyle birlikte, insanın benliğini özel mülkiyeti ile birleştirmek artık mümkün değildir. Özgün, sahibine bir kişilik veren niteliklerde, ayırt edici bir olgu olarak özel mülkiyet sonlanmıştır. Hiç kimse sahip olduğu değer formuna, feodal toprak sahiplerinin ve serflerin belirli özel mülkiyetlerine bağlı oldukları gibi bağlı değildir. Eski düzeni izleyen yükümlülükler, duygu ve özel bağlılıklar da benzer biçimde kaybolmuştur; üretim dışında kalan herhangi bir toplumsal ilişkiyi hak olarak görmek olanksızdır. Kapitalizmde işçi, fabrika dışında "özgür" bir insan olduğuna; toplumsal gereksinimleri ve görevleri olmayan bağımsız bir varlık olduğuna inanır. Ona göre, üretici olma niteliği, üretimdeki günlük işinin tamamlanmasıyla

biter. Kapitalist için de durum budur. İşçi ve kapitalist, eşdeğerlerin mübadelesini tamamlar tamamlamaz ikisi de kendisini diğerine herhangi bir şekilde bağlı hissetmez. Toplumsal ilişkiler, toplumsal ilişkilerin var olmadığına inanılan bir bağlamda biçimlendiği için, sınıftan kapitalizmin özel ürünü olarak söz edilebilir.[594]

Ancak bireylere en büyük özgürlük gibi görünen şey, tam da bireylerin bu bağımsızlığıdır; yani “tam olarak sivil toplum köleliğidir”.[595] Marx şöyle devam ediyor:

> *Sanayi ve ticaretin serbestliği; ayrıcalıklı tekelciliği ve bunun sonucunda ayrıcalıklı tekelciler arasındaki mücadeleyi kaldırdı. Onun yerine, ayrıcalıktan (bireyleri genel topluluktan yalıtan ama aynı zamanda onları küçük bir tekelci topluluk kurmaya da yönelten ayrıcalıktan) kurtulmuş insanı geçirdi; diğer insanlara, ortak bir bağın görünüşüyle bile bağlı olmayan insanı. Böylece sanayi ve ticaretin serbestliği, insanla insanı, bireyle bireyi karşı karşıya getiren evrensel mücadeleyi üretti.*[596]

Feodalizmdeki toplumsal bağlar, ne kadar çürümüş olursa olsun, bütün insanlara ihtiyaç anında yardım elini uzatıyor ve insanın varlığına, hayatta kalma arzusunun ötesine geçen bir anlam veriyordu. Kapitalizmde ise, bu bağlar yok edilir ve yerine de bir şey konulmaz. Sonuçta ortaya çıkan insanlar arasındaki “eşitlik” düzmecedir; soyutlukta ortaya çıkan eşitliktir; insanların paramparça edilen bağların yokluğunda elde ettikleri yeni özgürlük ise, aslında mücadele etme zorunluluğudur; yaşama hakları, aslında hayatta kalmaya çalışma görevidir.

Oysa ki bir insanın diğer insanlardan bağımsız olması bir hayalden başka bir şey değildir. Ancak birey böyle bir hayal kurup bu hayale göre hareket ederek kendisini “talihin insafına” bırakır.[597] Mücadele etmek, yalvarmak, ikna etmek, iş birliği yapmak, çalmak, yalan söylemek ya da başkalarının sırasını almak yaşam gerekliliklerini bir seferlik elde etmemizi sağlayabilir; ama herkesin böyle davrandığı ve malların kıt olduğu bir toplumda bu sonuca güven olmayacağı açıktır. Bu nedenle Marx “hayalimizde, burjuvazinin egemenliğindeki bireyler, eskisinden daha özgür görünürler, çünkü yaşam koşulları rastlantısaldır. Gerçekte ise, tabii ki daha az özgürlerdir; çünkü nesnelerin şiddetine daha fazla maruz

kalırlar” demektedir.[598] Kapitalizmde, insanların muhtaç oldukları nesnelerden yoksun kalma ihtimalleri daha fazladır. Zira feodalizmde insanların yaşamlarının sorumluluğu kurumsallaşmışken, kapitalizmde böylesi konularla ilgili sorumluluk ve kontrol dağıtılmıştır. Emeğin ürünlerine egemen olan bu ihtimal, emeğin eylemlerine de egemendir. Aç kalma korkusu yaşayan işçiler, sunulan her türlü işi kabul etmeye zorlanırlar; ama içinde bulundukları koşullarda, kendilerine bir iş sunulacağı bile belirsizdir. Kapitalizmde bütün insanlar koşulların esiridir ve koşullar içlerinden bazılarına (kim olduklarını bilmeden) yenilgi getirir. Yani “nesnelerin şiddetine” yenik düşerler.

Bir nefes alıp Marksist sistemi bir bütün olarak değerlendirirsek, Marksist sistemde sınıfın emek ve değerin konumuna benzer bir yer tuttuğu görünür. Emek (öncesinde iş bölümü) yabancılaşmış üretici etkinliği ve değeri (öncesinde özel mülkiyeti); yani bu etkinliğin ürünlerini kapsamak için tercih edilen İlişki iken; sınıf, üretici etkinlikte ve bu etkinliğin ürünleri aracılığıyla kurulan kişiler arası bağları kapsamak için tercih edilen İlişkidir. İlişkiler hiyerarşisi içinde sınıf, emek ve değer, üretim tarzının hemen altında yer alır. İşte bu temel İlişkilerle Marx topluma Marksist bir bakış açısı geliştirir.

Farklılaşmış olmalarına rağmen kapitalizmde insanın yabancılaşmasının bu ifadeleri, etkinlik, insanlar ve ürünler olarak birbirine bağlıdırlar ve aralarındaki nedensellik bağı karşılıklı olarak işler. Dahası, Marx’ın birimlerinin (İlişkilerin) esnekliği göz önüne alındığında, sınıf da İlişkilerin; emeğin ve değerin bir bileşenidir. Emek ve değer de sınıfın bir bileşenidir. Toplumsal bağları, bu bağların ifadesini bulduğu etkinlik ve ürünleri hesaba katmadan nasıl açıklayabiliriz ki? Böylece komünizmin en iyi bilinen tanımları (“sınıfsız toplum”, “iş bölümünün olmadığı” ve “özel mülkiyetin kaldırıldığı” tarih dönemi) sadece birbirlerini tamamlamazlar; birbirlerinin yetkin birer alternatifidirler de. Zira her bir tanımda aynı bütün, farklı bir konumlanma noktasından

resmedilir. Bu durumda, doğru anlaşıldığında “sınıf” da “emek” ve “değer” gibi, kapitalizmin bütün hikâyesini aktarır.

576 *1844 Elyazmaları*, s. 103

577 *Alman İdeolojisi*, s. 7

578 *1844 Elyazmaları*, s. 109-110

579 A.g.e., s. 109. Marx “siyaset, sanat, edebiyat”a atıfla sanayi “genel hareketin bir parçası olarak düşünülebilir; aynı, bu hareketin, sanayinin özgül bir parçası olarak düşünülebileceği gibi; zira geçmiş bütün insan etkinliği emektir, yani sanayidir, kendisine yabancı emektir” dediği zaman, alanlar arasındaki ayrım da ortadan kalkar. A.g.e., s. 110. “Üretim tarzı” ile birlikte “sanayi”, daha önce sadece ekonomide kullanılan ama Marx’ın yaşamın diğer alanlarına işaret etmek için de kullanabileceğini hissettiği kavramlara örnektir.

580 *Kutsal Aile*, s. 162

581 Kapitalizmle ilgili Marx şöyle söylüyor: “Son olarak, insanın vazgeçilemez olarak düşündüğü her şeyin mübadelenin, alım satımın nesnesi olduğu ve vazgeçilebildiği bir zaman geldi. Bu, o zamana kadar başkasına iletilebilen ama mübadele edilmeyen, verilebilen ama satılmayan, edinilen ama satın alınmayan şeylerin (erdemin, aşkın, sadakatin, bilginin, bilincin) kısaca her şeyin ticaret içine çekildiği bir zamandır. Bu, genel yolsuzluğun, evrensel yiyiciliğin ya da ekonomi politiğin kelimeleriyle konuşacak olursak, ahlaki ya da fiziki her şeyin piyasa değerine sahip olduğu; gerçek değerinin belirlenmesi için piyasaya sürüldüğü bir zamandır.” *Felsefenin Sefaleti*, s. 36

582 *1844 Elyazmaları*, s. 82

583 Marx, “değer İlişkisi” (*Wertverhaltnis*) ifadesini, değerin temelini oluşturan geniş toplumsal koşulların bir kısmına işaret etmek için kullanır. Böylece kavram ile, bu örnekte, sermaye ve ücretli emek arasındaki karşıtlık aktarılır. *Grundrisse*, s. 592

584 A.g.e., s. 75. Ayrıca bakınız *Alman İdeolojisi*, s. 76

585 *1844 Elyazmaları*, s. 68. Ayrıca rekabetten “burjuvazinin bakış açısına göre özgürleşme” olarak bahsedilir. *Alman İdeolojisi, Werke* III, s. 395

586 Marx bu “karşılıklı sömürünün” “bütün bireylerin birbirleriyle olan genel ilişkisi” olduğunu açıklar. A.g.e. Bu, insanın insan tarafından zorunlu sahiplenilişinin kapitalist versiyonudur.

587 Böyle bir toplumda bireyin de “kendi içine çekildiği, tamamen kendi özel ilgileri ile meşgul olduğu ve kendi özel geçici heveslerine göre hareket ettiği” söylenir. “Yahudi Sorunu Üzerine”, *Werke* I, s. 366.

588 *Alman İdeolojisi*, s. 58

589 *Kapital* III, s. 85

590 *Alman İdeolojisi*, s. 58

591 A.g.e., s. 77

592 *1844 Elyazmaları*, s. 61-62. Marx şöyle ekliyor: “Gelenekler, kişilik, vs. bir yerden diğerine değişir ve ait oldukları yere özgüymüş gibi görünürler.” A.g.e., s. 62

593 Aynı şekilde, özel mülkiyetleri de kendilerinden tamamen koparılamaz. Bu nedenle Marx feodalizmle ilgili şöyle söyler: "O halde, bu toplumdaki farklı sınıftan insanların oynadıkları rol hakkında ne düşünürsek düşünelim, çalıştıkları zaman bireyler arasındaki toplumsal ilişkiler, bütün olaylarda kendilerine ait karşılıklı kişisel ilişkiler olarak görünür; yani emeğin ürünleri arasındaki toplumsal ilişkiler biçiminde kendilerini gizlemezler." Örnek vermek amacıyla Marx "zorunlu emek de meta üreten emek kadar hassas bir şekilde zaman ile ölçülmüştür; ancak bütün serfler, lordları için harcadıklarının, kişisel emek güçlerinin belirli bir miktarı olduğunu bilir" diyor. *Kapital* I, s. 77

594 *Alman İdeolojisi*, s. 77. Toplumsal ilişkiler karşısındaki bu körlük, Marx'ın "sınıf" kavramını kullanma ölçütleri arasında sayılabilir. Ancak gördüğümüz gibi Marx bu kavramı, kavram için geçerli olan çok sayıdaki ölçütten sadece birkaçı mevcutken kullanma niyetindedir.

595 *Kutsal Aile*, s. 157

596 A.g.e., s. 156-157

597 *Alman İdeolojisi*, s. 75

598 A.g.e., s. 77

30

BİR DEĞER
İLİŞKİSİ OLARAK DEVLET

I

Eğer "sınıf", yalıtılmış bireyin kendi sosyo-ekonomik yaşam koşullarını paylaşan diğer insanlarla ve bu grubun üyesi olarak kendisi ve aynı biçimde oluşmuş diğer gruplarla ilişkisini yansıtıyorsa, o zaman "devlet" de böylesi her bir bireyin bir bütün olarak toplumla ilişkisini yansıtır. Yalıtılmış bireylerin aynı ve karşıt sınıflarla etkileşimi toplumla olan ilişkilerini içerdiği için, devlet aslında sınıf İlişkisinin bir yönüdür. Yine de yukarıda yapılan sınıf ve devlet ilişkileri arasındaki ayrım işimizi kolaylaştıracaktır. İnsanların birbirlerine genel topluluğun üyeleri, yani yurttaş olarak bağlı oldukları her zaman (ne yaptıkları ve ne istediklerinden bağımsız olarak) siyasetle uğraştıkları söylenebilir.

Marx'a göre bir insanın kapitalizmde yurttaş olarak yaşaması oldukça sancılıdır. Özel yaşamı, eksiksiz uygulanmaları kamusal bir alan gerektiren nitelikler için yetersiz bir çıkış noktası sunar. Örneğin, ne yapacağına karar vermek doğası gereği kendisine aittir ama bu hak, son derece dar kişisel konular düzeyine indirgenir; toplum içindeki duruşuna etki eden her şey başkaları tarafından karara bağlanır. Kendisine etki eden her şeyi yönetmek insanın doğasında vardır ama bu beceri, kendi kişisel meselelerini yönetme düzeyine indirgenir; kişi kamusal alanda tümüyle başkaları

tarafından yönetilir. Bunun yanında, kendisini ve doğrudan temasa geçtiği insanları yargılamak doğasında vardır ama sadece kendisini yargılayabilir; kişiler arası ilişkilerini içeren bütün konuları başkalarının yargısına bırakır. Yurttaş olarak yaşamında yeteneklerinin ve gereksinimlerinin bütün özgünlükleri göz ardı edilir ve birey herkesle matematiksel bir eşitlik içindeymiş gibi davranır, kendisine de böyle davranılır. Bu bozulmayı değerlendirmek için bunu Marx'ın komünizmde öngördüğü durumla karşılaştırmak gerekir. Komünizmde birinin kendi bakımını üstlenmesi ile başkalarının bakımını üstlenmesi arasındaki ayrışma ortadan kalkmıştır. Zira birey "insani, yani toplumsal varlık tarzına" geri dönmüştür.[599]

Kapitalizmde devlet, siyasal hayattan yapılan bir soyutlamadır; aynı, değerin ekonomik hayattan yapılan bir soyutlama olması gibi. Devlet, yabancılaşmış siyasi etkinliğin soyut ürünüdür; değer, yabancılaşmış üretici etkinliğin soyut ürünüdür. Nasıl ki değer, metanın, sermayenin ve paranın somut formlarında gerçekleştiğinde insanın üzerinde bir güç haline gelir; devlet de hükümetin kurumlarıyla (yasama, yürütmenin birimleri, mahkemeler, siyasi partiler, anayasalar, kanunlar) ifade edildiğinde insan üzerinde güç uygulamaya başlar. Topluluk ilişkilerinde insanların kendilerine yardımcı olması amacıyla yarattıkları bir ürün olan devletin bütün formları, incelediğimiz diğer aracı kurumların hepsi gibi, aracılık etmeleri gereken güçleri sahiplenirler. Marx devletin, insanın "bütün insani özgürlüklerini " teslim ettiği aracı kurum olduğunu iddia ediyor.[600] Marx'ın devletten, özel mülkiyet hukukuna tabi olan bir "üretim tarzı" ve "bireylerden bağımsız bir varoluş kazanmış" güç olarak bahsetmesine izin veren, hem insanın özgürlüklerini devretme etkinliği hem de bu etkinliğin zorunlu sonuçlarıdır.[601]

Değer gibi devlet de kapitalist toplumun yabancılaşmış ilişkilerini yansıtır. Bir kullanım değeri vardır; bu kullanım değeri, farklı formlarının hizmet etmesi beklenen amaçları yansıtır. Bir de mübadele değeri vardır; bu formları etkilemede paranın oynadığı rol, mübadele değerinin kanıtıdır. Yine değer gibi, devlet de

insanların sahte eşitliğine; ama bu sefer ortak yurttaşlığına dayanır. İşçilerin maddi ürünlerini yabancı bir varlık gibi ele almalarının bir benzeri, burada da karşımıza çıkar; insanlar, siyasi etkinliklerinin somut ürünlerini, kendi ürünleri olarak görmezler. Metalar gibi, insanın siyasi ürünleri de yabancılaşma koşulları altında sahiplenildiği için kendi başlarına bir yaşama ve harekete kavuşurlar. Bu başkalaşım, siyasi ürünleri insanın iradesinden bağımsız çeşitli formlara sürükler. Bu şekilde, basit oy verme davranışı örneğin, parlamentonun devamına katkıda bulunur. Parlamentolar, kanunlar ve diğerleri ise; yarı-kutsal bir varlık kisvesine bürünerek kendi yaratıcılarından saygı beklerler. İktisatta karşımıza çıkan fetişizmin aynısı siyasette de aynı derecede yaygın ve başarılıdır. Anayasaların, kendilerini yazan insanları nasıl manipüle ettiklerini düşünün. Onlara kutsal kitaplarmış gibi bakanlardan hiç söz etmiyorum bile.

Değer ve devlet arasında yaptığımız karşılaştırma daha da ileri götürülebilir: Kapitalist sanayinin ürünleri olarak herhangi bir nesnenin insan üzerindeki gücü, öncelikli olarak, ona yabancı ve düşman insanların bu nesneler üzerindeki kontrol ilişkisinde yatar. Fabrikada işçilerin kapitalist patronlarıyla aralarındaki bağın bir eşi, yurttaşla devleti yönetenler arasında kurulur. Her ikisi de değer ve sınıf ilişkisidir ve her birinde yabancılaşma, kullanım değerinin aktarılmasıyla gerçekleşir. İşçilerin, emek güçlerinin kullanım değerinden, emeklerinden ve bunların yanında bütün ürünlerinden vazgeçmeleri gibi; insanlar da vatandaş olarak siyasi etkinliklerinin kullanım değerinden (herkes adına yasama, yürütme ve yargılama yapmaktan) ve bu etkinliği takip eden siyasi etkileşimin ürettiği ürünlerin kullanım değerinden vazgeçerler. Bu gibi araçlar kapitalistlerin, sermayenin ve toprak mülkiyetinin kullanım değerini tasarruf etmelerine olanak tanır; yöneticilerin ise yasamanın ve mahkemelerin kullanım değerini tasarruf etmelerini sağlar. Marx'a göre demokratik bir süreçmiş gibi görünmesine rağmen, kapitalist siyasi kurumlara ve bu kurumlar aracılığıyla bütün vatandaşların kamusal yaşamına egemen olan kişiler, halk denetiminin dışındadır.

Seçimler için koparılan yaygaraya karşın hükümet, hep burjuva hükümettir; burjuvazi için çalışan hükümettir; parti değişiklikleri, burjuva partiler arasındaki bir değişikliktir.

Kapitalizmde siyasi yabancılaşmanın bir diğer yönü, devlet kurumlarının artan nüfusla birlikte merkezileşmesidir. Bu merkezileşme o kadar ileri gitmiştir ki, yöneten ve yönetilenin yüz yüze iletişimi ortadan kalkmıştır. Sonucunda, yöneticiler belli belirsiz hayali varlıklar olarak kalırlar; onlardan bir şey istemeyi bir tarafa bırakın, onların varlıklarına inanmak bile hayli zordur. Yine bir sonuç olarak, insanlar artık kendilerini yöneticileriyle özdeşleştirmezler. Siyasi bağın mülkiyete dayalı olması yanında, devlet birimlerinin daha küçük ve bu nedenle de uyruklara daha yakın olduğu feodalizmde bu özdeşleştirme daha fazladır. O halde feodalizmde devlet ve yurttaşlar arasındaki etkileşim, bu etkileşimin fiili sonuçları zaman zaman daha ağır olmasına rağmen daha kişisel olduğu için bir bütün olarak daha insaniydi.[602]

Kapitalizmde siyasi ilişkiler tamamen insanlık dışıdır. Bu durum, vatanseverlik kavramında uygun bir biçimde özetlenebilir. Marx bu kadar açık söylememesine rağmen “vatanseverlik” dendiğinde genel olarak anlaşılan; devletle ilişkilendirilen, kopuk ve kişisel olmayan bir tür aidiyeti ifade eder. Vatansever olmak, birinin, yaşayan gerçek insanlara karşı değil; soyut topluluğa karşı görevleri olduğunu kabul etmektir. Bu ise, aradaki insani bağlar kesildikten sonra toplumsal bütünü bir arada tutan yabancılaşma ağlarından başka bir şey değildir aslında. Vatanseverlik, birilerinin kafasına yerleştirdiği hiç de rahat olmayan bir şapkadan, bayrak direğine çektiği renkli bir kumaş parçasına kadar siyasi etkinliğin bütün ürünlerini şeyleştirmektir. Diğer insanlar sadece vatansever dostlar olarak görülür; sadece, bir kâğıtla, bir şapkayla, bir bez parçasıyla, bir şarkıyla, bir silahla aynı aşağılayıcı ilişkileri paylaşan birileri olarak. Bu ilişkiler aşağılayıcıdır; çünkü insani gereksinimlerin karşılanması değil de, bu gereksinimlerin yok edilmesi üzerinde yükselen bir topluluğun tatmin edilmesi için orada dururlar.

II

Devlet nereden geliyor? Marx'a göre, sınıfların doğmasına neden olan insani ilişkilerin parçalanması, devletin de kökenini oluşturur.[603] Bu ise, gördüğümüz gibi, iş bölümü ve özel mülkiyet arasında daha önceden gerçekleşen etkileşimin bir parçası olarak ortaya çıkar. İş bölümü sayesinde birbirlerinin gereksinimlerini karşılayan bütün bireyler, karşılıklı bağımlılıkları nedeniyle ortak bir çıkara sahiptir. Bu ortak çıkar, iş birliği koşullarında kendisini gösterir ve "herkes yaptığı işi, herkesin iyiliği için yapmayı sürdürsün" sözünde ifadesini bulur.

Ancak, ortak çıkarları oluşturan aynı iş bölümü, özelleşmiş işlerde birçok tikel çıkar da üretir. Her bir tikel çıkar, farklı bir gruba aittir. Ortak ve tikel çıkarlar yan yana var olurlar, aynı kurumun iki yüzü gibi görünürler. Şimdi ise, tikel çıkarlarının peşinden koşarken bireyler, ortak çıkarı gözden kaçırıyor gibidirler. Etkinliklerinin kendi hayatları ve mutlulukları üzerindeki kesin olmayan etkisi tam bir yoğunlaşma gerektirdiğinden, etkinliklerinin diğer insanlar üzerindeki etkilerini görmek için arkalarını dönüp bakamazlar. Sonuç şudur: Kendi işbirliklerinin ürünü olmasına rağmen, bireyler toplumun varlığının farkında değillerdir; ta ki onunla çatışmaya girinceye, kişisel çıkarlarını doyurma girişimlerinde bir engelle karşılaşıncaya kadar. Ya da Marx'ın deyişiyle, insanlar her zaman topluma aittir; "sadece ortalama bireyler olarak; sadece sınıflarının koşullarına uygun yaşayarak."[604]

Ortak çıkar, birbiriyle yarışan çok sayıdaki tikel çıkarın gölgesinde kaybolunca, toplum da bir savaş alanı haline gelir. İnsanlar diğer insanları, sadece onlara karşı mücadele ederken tecrübe ederler. Böyle bir durumda, iş bölümünün kurduğu iş birliği koşulları "ayrık bireyler karşısında bağımsız bir varoluş" kazanır ve "onlara yabancı bir bağ" haline gelir.[605] Iş birliği içinde olduklarını bilmeyen insanlar, hangi araçları kullanarak iş birliği yaptıkları konusunda doğru düzgün bir tahmin yürütemez ve bu araçları kontrol edemezler. Bu araçlar kendilerinden ayrı duruyormuş

gibidir; ama aynı zamanda ona karşı garip, zorlayıcı bir bağlılık da duyarlar (çünkü karşılıklı bağımlılıktan kaçamazlar). Toplumsal ilişkilerin sınıfta bağımsız bir varoluş kazanması gibi, (bireyler ve toplum arasındaki etkileşim olarak tanımlayabileceğimiz ve bu haliyle bireylerin toplumsal ilişkilerinin bir yönü olan) siyasal ilişkiler de devlette bağımsız bir varoluş kazanır.

Marx'a göre:

> *Toplumsal güç, yani iş bölümünün koşullandırdığı ve çeşitli bireylerin iş birliğinden doğan çoğalmış üretici güç, bu bireylere bir araya gelmiş kendi öz güçleri gibi görünmez. Iş birliğinin kendisi gönüllü değil, doğal olduğu için bu güç bireylere, kendilerinin dışında yer alan, nereden geldiğini, nereye gittiğini bilmedikleri; bu yüzden de artık hükmedemedikleri, tersine, şimdi insanların iradesinden ve eylemlerinden bağımsız bir dizi gelişim evresinden, aşamasından geçen, insanların irade ve eylemlerini yöneten yabancı bir güç gibi görünür.*[606]

Böylece devlet, karşılıklı bağımlılığın evrensel olduğu ama gereğinin hiçbir yerde tam olarak yapılmadığı bir durumun ifadesi olarak, sınıflara ayrılmış toplumlara uygun bir ortaklaşalık biçimi olarak doğar. Devlet İlişkisi, daha geniş olan sınıf İlişkisinin bir yüzüdür; ikisi birlikte ortaya çıkar ve birbirlerine bağlıdırlar ve her ikisi de komünizmde yok olmaya mahkûmdur.[607]

Devletin gerçek kurumları birey üzerinde düşmanca bir egemenlik uygular; çünkü daha önce belirttiğimiz gibi bu kurumlar belli bir sınıfa mensup, bireye yabancı ve düşman kişilerin egemenliği altındadır. Yine, ortak çıkar olduğu gibi tanınmadığı için bir sınıf kendi özel çıkarlarını "herkesin iyiliği" olarak gösterebilmekte ve devlet aygıtlarını bu çıkarları geliştirmek için kullanabilmektedir. Marx şöyle der:

> *Bireyler yalnızca, ortak çıkarla örtüşmeyen tikel çıkarlarıyla ilgilendikleri için ("herkesin iyiliği" ortak yaşamın aldatıcı formudur) ortak çıkar onlara "yabancı" ve onlardan "bağımsız" bir şey, özel, tikel bir "genel çıkar" olarak dayatılır; yahut demokrasilerde bu antagonizmayla yüzleşmek zorundadırlar.*[608]

Proletarya içinde bütün sınıflar, kendi özel çıkarlarını "herkesin iyiliği" olarak sunma amacıyla siyasi iktidarı ele geçirmek için

uğraşırlar. Demokrasi, diğer alanlardaki rekabet gibi bu rekabetin de su üstüne çıkmasına izin verir. Demokrasinin amacı bu rekabeti bastırmaktır, zira sınıf mücadelesinin bütün dışavurumları, halihazırda üstün gelen çıkarlara zarar verir. Marx'ın deyişiyle "ortak çıkara ve aldatıcı ortak çıkarlara sürekli zıt giden bu tikel çıkarların fiili mücadelesi, aldatıcı "genel çıkar" aracılığıyla "devlet" formunda fiili müdahale ve kontrolü zorunlu kılar."[609] Devlet aldatıcı bir topluluktur, çünkü bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki egemenliğini temsil eder. Bu egemenlik ilişkisi içerisinde bütün siyasi formlar, hükmedilen insanlar önündeki engellerdir (bu engel olma durumlarından bazıları iyi, bazıları ise kötü maskelenmiştir).[610] Devlet "aldatıcı genel çıkarı" temsil eder; çünkü iktidardaki sınıfın tikel çıkarları doğrultusunda hareket ederek gerçek ortak çıkara yöneltilen tehditlerin istisnasız olarak üstesinden gelir. Bu nedenle devletin hem bileşimi hem de hizmet ettiği özel çıkarlar, Marx'ın şunları söylemesine neden olmuştur: "Modern devletin yürütmesi, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir."[611]

Olağan dışı koşullar, egemen ekonomik sınıfı *doğrudan* temsil etmeyen bir hükümeti kısa bir dönem için iktidara getirebilir. Marx Fransa'da III. Napolyon'un iktidarını böyle değerlendirmiştir. III. Napolyon, temel kapitalist çıkarları korumayı sürdürmesine rağmen, aslında tüm sınıflara hükmetmiştir.[612] Bu durum, yukarıdaki genel yargıyla tutarsız değildir. Kişisel özellikler ve metaların fiyatlarına benzer şekilde Marx, olağan dışı koşullardan doğan istisnalar için her zaman açık kapı bırakmak istemiştir; çünkü gerçek dünyada bu gibi istisnalar hep vardır. Ancak bu kabulün, yabancılaşma kuramı içerisinde devletin rolüyle ilgili söylediklerimizde önemli bir değişiklik yapılması gerektirdiğini düşünmüyorum.

Marx incelediği formları kimin kontrol ettiğinden ziyade, bu formların niteliğiyle daha fazla ilgilendi. Gerçi birini anlamak, genelde diğeri hakkında sonuçlar çıkarmasına da olanak sağlamıştır; aynı, devlet kurumlarını gerçekte kimin kontrol ettiğine dair bulguların, bu kurumların niteliklerine dair bir yargı için de veri

olabildikleri gibi. Devlet aldatıcı bir ortaklaşalık olduğu kadar, sınıflara ayrılmış bir toplumu yönetmenin de aracıdır: Devletin özsel niteliğini ifade etmenin en iyi yolu budur.[613] Bu açıdan devlet, neredeyse istisnasız olarak en güçlü ekonomik sınıfın elindedir. Komünizmde olduğu gibi, insan ilişkileri sınıf ilişkilerinin yerine geçtiği zaman, devlet zorunlu olarak yok olacaktır.

III

Olası yanlış anlamaları engellemek için, Marx'ın devlet kuramının tümünü açıklamaya çalışmadığımı, sadece, Marx'ın yabancılaşma kuramının bir parçası olarak devletin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl çalıştığını incelediğimi vurgulamak istiyorum. Meşruiyet, vatanseverlik, katılım ve genel olarak ekonomik ve siyasi formlar arasındaki ilişki gibi sorunlara ışık tutmakta oldukça yardımcı olmasına rağmen; yabancılaşmış toplumsal güç (ya da aldatıcı ortaklaşalık) olarak devlet anlayışı kısmidir ve bu anlayıştan türeyen analizler tek yanlıdır. Devlet İlişkisine dair yorumumda, zorunlu olarak yeterince incelenmemiş ve değişikliğe uğratılmış (ama tahrif edilmemiş) yönler var; bunları şöyle sıralayabilirim: egemen ekonomik sınıfın baskın rolü, toplumsal sistemin bütünlüğünü ve dengesini sağlayan yapılar, değerin yeniden üretiminde devletin işlevi, devletin kurumları, siyasi partiler, siyasal sosyalleşme ve de hegemonya kuran siyasi ideoloji.

Bu yönlerin her biri çalışmak için ayrı bir odak noktası sağlar ve aynı zamanda devletin bütün İlişkisini ortaya çıkarmak için farklı bir bakış açısı verir. Devlet, içinde yer aldığı toplumsal sistemin hem bir parçası hem de bir uyarlaması olduğu için, yine İlişki olarak kavranılan toplumsal sistemin çeşitli yönleri devlet araştırmalarının tamamlayıcı yüzleri olarak ele alınabilir. Toplumun bir yönü olarak devleti çalışırken olduğu gibi, devletin herhangi bir yönünün çalışılması da belirli bilgi türlerine ayrıcalıklı erişim sağlar (aynı şekilde, bizi diğer bilgi türlerinden uzaklaştırır) ve bir bütün olarak sistem içerisinde ağırlıklı ve tek taraflı bir düzenleme ile sonuçlanır.

Böylece, örneğin, yabancılaşmış toplumsal güç, egemen ekonomik sınıf, nesnel sosyal-siyasal yapılar vs. arasındaki bağlar, (genişletilmiş yabancılaşma analizinin bir parçası olarak) yabancılaşmış güçlerin konumlanma noktasından incelendiğinde bir görünüş ve anlama; ilgi odağı (bu sınıfın genişletilmiş analizinin bir parçası olarak) egemen ekonomik sınıfın siyasi hâkimiyetine kaydırıldığında ise farklı bir görünüş ve anlama sahip olacaktır. Aynı dengesizlik, farklı bakış açılarından yapılan analizlerde kullanılan kavramların anlamlarında da kendisini gösterir. Örneğin, egemen ekonomik sınıfın konumlanma noktasından yapılan bir devlet analizinde "sınıf" kavramı temel olarak, bir grubun hâkim üretim tarzıyla ilişkisini ifade eder. Buna karşın benim yaptığım gibi aldatıcı ortaklaşalıktan başlayan bir analizde "sınıf"ın anlamında asıl vurgulanan nokta yabancılaşmış toplumsal ilişkilerdir.

Hem Marksistlerin hem de Marksist olmayanların yazılarında Marx'ın devlet kuramıyla ilgili yoğun kafa karışıklığının nedeni, yazarın devlet İlişkisinin sadece bir ya da birkaç yönüne odaklanması; ama analizini devletle ilgili gerçekliğin tümü gibi sunmasıdır. Bu durum, *New Left Review*'da yer alan Ralph Miliband ve Nicos Poulantzas arasındaki tartışma için de geçerlidir: Miliband devleti egemen ekonomik sınıfın yönetimi olarak incelerken, Poulantzas devleti toplumsal bütünlüğü üreten ve sistemin varlık koşullarını yeniden üreten nesnel yapılar olarak ele almıştır.[614] Eğer bu yönlerden herhangi birine odaklanarak elde edilen bakış açısından bakılırsa, diğer bakış açısının devletin çeşitli unsurlarına atfettiği görece önem, uygun değilmiş gibi görünecektir. O halde ne Miliband Poulantzas'ın ne de Poulantzas Miliband'ın iddialarını kabul edebilirdi. Ancak, yukarıda çizdiğimiz çerçeve içerisinde, hem kapitalist devletin kapitalist sınıfın bir aracı olduğu hem de nesnel yapıların, her devletin güttüğü siyasetin genel hatlarını belirlediği iddiasına gereken önemi vermekte zorlanmayız. Bunlar, kapitalist devletin işleyişiyle ilgili birbiriyle çelişen değil, birbirini tamamlayan görüşlerdir; farklı konumlanma noktalarından kalkarak devlete yaklaşırlar. Marx'ın kapitalistten bazen sermayenin taşıyıcısı

olarak bahsettiğini ve bazen de sermayenin, kapitalistin kontrolünde olduğu için sermaye gibi işlediğini söylediği ifadeleri bu duruma verilebilecek diğer örneklerdir.[615] Diyalektik gerçek, bir yapbozun parçaları gibi tam olarak birbirine oturmaz ama bir konuyu, farklı yönleriyle ilişkili farklı bakış açılarından incelemenin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan çok sayıdaki tek yanlılığa olanak tanır.

Elbette, asıl ihtiyacımız olan şey, bütün bu yönlerden yürütülmüş kapitalist devletin dinamiklerinin çok boyutlu bir analizidir. Böyle bir analizin sadece başlangıcını Marx'ta bulabiliriz. Marx, devletin sistematik analizinin kaba bir planını bırakmıştır (bu kaba plan, kapitalizmin incelenmesine böyle bir yaklaşıma, yayınlanmış eserlerinden derlenenden daha fazla önem atfettiğini gösterir). Ama diğer birçok projesi gibi bu da ekonomi politiğin ihtiyaçlarına feda edildi. Bu iki yönden talihsiz bir durumdur. Marx, Kugelmann'a bir mektubunda, sistemli bir analizin yokluğunda görüşlerini yapılandırmanın en zor olacağı alanın devlet olduğunu düşündüğünü yazıyor.[616] Ben ise, böyle bir analizi kolaylaştırma niyetiyle işe devleti yabancılaşma kuramı içinde ele alarak başladım ve sonra devlet kuramının kendisinin genel hatlarını, böyle bir kuramın neler içerdiğini, ana yönlerinin (incelemelerin kalkış noktası olan bakış açılarının) birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu göstermeye doğru ilerledim.

Ancak günümüzde Marksist bir devlet kuramı geliştirmenin içerdiği sorunlar sadece insanların diyalektiği yanlış anlamalarından ve Marx'ın devlet konusunda sistemli bir görüş sunmamış olduğu gerçeğinden kaynaklanmaz. Bunlara ek olarak, geride bıraktığımız yüzyıllarda kapitalist devlet oldukça büyük değişiklikler geçirmiştir. Bu değişimlerden en önemli gördüklerim, devletin giderek artan bölgesel ve uluslararası faaliyetleri, ekonomiyi yönetmede devletin gelişmeye başlayan rolü (kapitalist planlama) ve bu son noktanın bir yan ürünü olarak, daha önce piyasanın engellenmemiş faaliyetlerinin meşrulaştırdığı sosyo-ekonomik ilişkileri meşrulaştırmak amacıyla devletin artan siyasi etkinliğidir. Ne yazık ki önemli gördüğüm bu noktaları işaret etmekten daha fazlasını

burada yapamayacağım. Yine de belirtelim ki, bu yeni gelişmelerin Marksist devlet kuramında zorunlu kıldığı birkaç revizyon var. İlk olarak, bütün devlet İlişkisini incelemek için konumlanma noktası olarak kullanılan devletin kimi yönlerinin önemini arttırmak gerekiyor (bu yönlerden en göze çarpanları, değerin yeniden üretimi ve siyasal sosyalleşmedir). İkincisi, Marksistlerin geleneksel olarak siyasal ve ekonomik süreçler arasında paylaştırdığı görece etkiyi, siyaset lehine yeniden bölüştürmek gereklidir.

Bu, bugün Marksist devlet kuramının sistemli bir açıklamasını yapmanın hiç olmadığı kadar önemli olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Eğer meta, sermaye, değer ve emek gibi ekonomik İlişkilerin konumlanma noktasından devlet ve kapitalist ekonomi arasındaki ilişkiyi incelemek, devlet ekonomiyi en düşük düzeyde kontrol ettiği zamanlarda gerçek karmaşıklığı sadece hafifçe çarpıtıyorduysa; bugün devletin rolü bu kadar genişlemişken devlet-ekonomi ilişkilerinin (dolayısıyla da kapitalizmin) bu sınırlı boyutlar içinde anlaşılması ciddi biçimde yetersizdir. Marx'ın ekonomi politiği hem güncelleştirilmeli hem de Marksist "ekonomik yönetim biçimi" diye adlandırabileceğimiz şeyle ya da aynı konunun, yukarıda bahsettiğimiz farklı siyasal konumlanma noktalarından kalkılarak yapılacak diyalektik bir analiziyle desteklenmelidir.[617]

599 *1844 Elyazmaları*, s. 103

600 "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 353

601 *1844 Elyazmaları*, s. 103; *Alman İdeolojisi*, s. 72

602 Marx feodal dönemde toprak sahibi için çalışan insanların lordun özel mülkü olmakla kalmadığını, ama aynı zamanda "ona saygı, sadakat ve görev bilinciyle bağlı olduklarını" söyler. "Bu nedenle, [lordun serflerle] ilişkisi doğrudan siyasidir, insani ve samimi bir yönü vardır." *1844 Elyazmaları*, s. 62

603 *Alman İdeolojisi, Werke*, III, s. 227-228

604 *Alman İdeolojisi*, s. 75

605 A.g.e. Başka bir yerde Marx şöyle söylüyor: "Bireyin ve toplumun çıkarları arasındaki çatışmada toplum, devlet ve aynı zamanda hayali bir ortak yaşam olarak bağımsız bir form alır, bireylerin gerçek çıkarlarından ayrılır." A.g.e., s. 23

606 A.g.e., s. 24

607 Devlet ve sınıf arasındaki karşılıklı bağımlılık Marx'ın şu iddiasında açığa çıkar: "Eğer modern devlet, yönetiminin güçsüzlüğünü sonlandırmak isteseydi, özel yaşamın şu anki durumunu ortadan kaldırması gerekirdi. Eğer devlet özel yaşamın bu durumunu ortadan kaldırmak isteseydi, kendi varlığını sonlandırması gerekirdi; zira sadece bu durumla ilişkisi içinde kendi varlığını sürdürür." "Kritische Randglossen", *Werke* I, s. 402

608 *Alman İdeolojisi*, s. 23-24

609 A.g.e., s. 24

610 Marx şöyle söylüyor: "Şimdiye kadar bireyleri birleştiren hayali ortaklık, her zaman onlar karşısında bağımsız bir varlığa sahip olmuştur. Ancak aynı zamanda bir sınıfın diğer bir sınıf karşısında birleşmesidir de. Bu nedenle bütünüyle hayali bir ortaklık değil, yeni bir ayak bağıdır." A.g.e., s. 74-75. Bu ayak bağının insanı yapmaktan alı koyduğu şey, diğer cümlede ortaya çıkar: "Her bir birey, sadece diğer insanlarla ortaklığı içerisinde becerilerini her açıdan geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle kişisel özgürlük sadece ortaklık içerisinde mümkündür." A.g..e

611 *Komünist Manifesto*, s. 15

612 "On Sekiz Brumaire", *Selected Writings* I, s. 300

613 Marx'ın "Fransa'da İç Savaş"a düştüğü bir notta Komün'ün en büyük başarısının burjuva devleti yıkmak değil, devlet yönetimini yıkmak olduğu açıkça dile getirilir. Devletle ilgili Marx şöyle der: "Onlara karşı geliştirildi. Onlar tarafından yıkıldı; iktidarın özel bir biçimi (merkezileşmiş) olarak değil, ama iktidarın en güçlü, toplumdan görünürdeki bağımsızlığı içinde ayrıntılandırılmış bir yansıması olarak." Ralph Miliband, "Marx and the State", *The Socialist Register*, (New York, 1965), s. 296

614 N. Poulantzas ve R. Miliband "Kapitalist Devlet Sorunu", *Ideology in Social Science*, R. Blackburn (drl.) (New York, 1973)

615 *Kapital* I, s. 10, 85, 592; *Kapital* II, s. 284, 857-8; *1844 Elyazmaları*, s. 79, 109

616 *Letters to Dr Kugelmann*, s. 23

617 Yeni çıkmaya başlayan bir dergi olan *Kapitalistate*, kapitalist devlet konusuyla ilgili çağdaş Marksist çalışmaları biraraya getirme amacını taşıyor. 1975 Kış dönemine kadar yayınlanan üç sayı, zaman içerisinde bu derginin benim gerekli gördüğüm türden analizler için oldukça fazla malzeme sağlayabileceğininin göstergesi.

31

BİR DEĞER İLİŞKİSİ OLARAK DİN

I

Din, etik, bilim, aile ve sanat, değer İlişkisi olarak henüz ele almadığımız konular. Ancak yabancılaşma alanının neresinde gezinirseniz gezinin, hikâye aynıdır. İnsanın her bir alanda etkinliğiyle, ürünüyle, türünün diğer üyeleriyle ve türüyle dörtlü ilişkisi, komünizmde ortaya çıkacak ilişkilerin, güdük halidir. Ancak din, bu ilişkilerin bütün ayrıntılarıyla açığa çıktığı diğer biricik alandır. Marx'a göre, "Dinsel yabancılaşma bilinç düzeyinde ya da insanın iç yaşamında gerçekleşir." Bu, "gerçek hayatın yabancılaşması" olarak ekonomik yabancılaşmanın karşıtıdır.[618] Ekonomik yabancılaşma insanın hayatta kalma çabasının ürettiği çarpıklıklarla ilgiliyken; dinsel yabancılaşma, insanın, hayatını anlamaya çalışırken ortaya çıkan çarpıklıklara odaklanır. Bu dikotominin iki yarısı arasında Marx'ın gördüğü bağ şu iddiasında dile getirilir: "Dinsel dünya, gerçek dünyanın yansımasından ibarettir."[619] O halde maddi varlığa niteliğini veren parçalanma, zihinsel yaşama da niteliğini verir.[620]

"İnsanın düş gücünün, beyninin ve kalbinin kendiliğinden etkinliği" olarak din, insanın güçleriyle birlikte gerçek kazanımlarından daha gelişmiş olamaz.[621] Marx'ın soyut düşünürlerle ilgili söyledikleri bütün dindar insanlar için de aynı

derecede geçerlidir: "İnsanın doğayla ilgili sezgileri, sadece doğanın sezilmesinden yaptığı soyutlamayı doğrulama eylemidir; sadece, soyutlama yapma sürecinin bilinçli tekrarıdır."[622] O halde yabancılaşmış birey, kendisine düşman ve kendisinden çok daha güçlü çevresini anlamaya çalışırken, sadece acı çekmesine neden olan süreçleri taklit edebilir. Marx, insanın "bireysel özel emeğini, türdeş insan emeği standardına indirgediği" meta üreten bir toplum için, insanların tanrı katında soyut eşitliğine inanan Hıristiyanlığın (özellikle de Protestanlığın) en uygun din olduğunu söyler.[623] Tanrı katında eşitlik, bahsettiğimiz diğer alanlarda yabancılaşmayı önceleyen herkesi aynı düzeye getirme eyleminin dini eşdeğeridir.

Bütün dinsel eylemler doğanın "doğal olmayan" niteliğine duydukları inancı temel dayanak olarak alırlar. Ağaçlar, bulutlar, inekler, ekmek ve son olarak insan, doğal durumlarıyla, oldukları gibi ve hatta ağaç, bulut, inek, ekmek ve insan olarak kabul edilmezler. Dindar insan için bunlar tanrının bir "lütfudur", özsel nitelikleri insanın algısının ötesinde yer alan gizemli varlıklardır. Bu nedenle doğaya huşu ve saygıyla yaklaşmak ve doğayı yöneten varlığı övmek, verdikleri için şükretmek en doğrusudur. Bu doğrultuda hayatımız gerçekten dinsel olacaksa; amaç, rakip ilkelerden kaynaklanan hiçbir şart ve koşul olmaksızın ve bedensel ihtiyaçların cazibesine kapılmadan tamamen tanrıya hizmet etmektir. Sonuç olarak dini faaliyet, kişiyi insan olarak ayırt eden bütün niteliklerin kısıtlanmasıdır: Akıl iman ile, gerçek aşk tanrı aşkı ile, gerçek iradi güç tanrı iradesi ile yer değiştirir.[624] Sadece cennette yaşananlar mutluluktan sayıldığı için, bu dünyada ve bu hayatta mutlu olmak için uğraşmaktan vazgeçilir. Kısaca, insanın kendisini öteki dünyaya hazırlaması için bu dünyada ölmesi gerekir.

İnsanın kendisine yöneltti̇ği dinsel eylem intihara eşken, başkalarına; tanrıya ya da tanrının dünyadaki "temsilcilerine" yöneltti̇ği dini eylemleri, kendisini kurban etmesine eştir. Dua etmek, dua edeni çaresiz bırakan bir hurafedir; itaat ise kılıç karşısında insanın her şeyiyle teslim olmasıdır. Düşünmeden yapılan ibadetle, yani içi boş sembolik hareketlerin tekrarlanmasıyla, kişi

sadece kendisini aşağılar; kendisinin aşağılanmasına hizmet etmiş olur. Diz çökmek, köpeğe öğretilen bir numaradır, mırıl mırıl bir şeyler söylemek daha çok bir papağana yakışır, hiç itiraz etmeden zor bir hayatla cezalandırılmaya razı olmak ise ancak bir öküzün kaderi olabilir. İnsana ise daha iyi şeyler yakışır. Dinin özsel işlevi, insanlara hayatlarını anlamlandırmada yardım etmek olsa da Marx'a göre din, kendi yarattığı mantıksızlıklar dışında mantıklı ne varsa yok eder.

Daha önce gördüğümüz gibi, kendi niteliğini ürününden alan eylemler, bu üründen sorumludur. Bu nedenle dinsel eylem Tanrı'nın varlığını dayanak noktası olarak alsa da, tanrı (aslında tanrı fikri) dinin kendi yarattığı bir şeydir. Var olmayan bir şeye yönelen eylemin ürünü, tam böyle bir etkinliğe yakışan, var olmayan bir şey olabilir. Marx, doğadan türünün diğer üyelerinden ayrı düşen düşünürlerin sadece "sabit zihinsel biçimler ya da doğanın ve insanın dışında yaşayan hayaletler" kurgulayabileceklerini söyler.[625] Bir kere üretildikten sonra bu "insan beyninin ürünleri, hayatları bağışlanan bağımsız varlıklar gibi görünür ve hem kendi kendileriyle hem de insan ırkıyla ilişkiye geçerler."[626]

İnsanoğlunun ürettiği diğer ürünler gibi tanrı da kendi özgün niteliğini, üretimi sürecinde bireyin vazgeçtiklerinden alır. Böyle olunca, "İnsan tanrıya ne kadar çok verirse, kendi elinde o kadar az kalır. İşçi nesnelere hayatını verir; ama artık hayatı kendisine değil, nesnelere aittir (...) emeğinin ürünü ne ise, kendisi artık o değildir. Bu nedenle, ürünü ne kadar büyükse, kendisi o kadar küçüktür."[627] Bireyin tanrıya verdiği nitelikler, dinsel eyleminin incelenmesiyle görülebilir. İnsan, dinsel dogmaları sorgulamak için kullanmayı reddettiği düşünme yeteneğini hediye ederek, tanrıyı bilge yapar. Tanrının her şeyi yapabilme gücü, tanrının yardım edeceğine duyduğu inanç nedeniyle kendi çabalarını sınırlamasının sonucudur. Tanrının ihtişamı, kendisinden çok daha ihtişamlı olduğunu düşündüğü nesneler üretirken insanın kendine duyduğu saygının bir sonucudur.

İnsanın tanrıya atfettikleri, fiili ve tam olarak kullandığı niteliklerinden ziyade, başarma potansiyelidir. Bu, eksiksiz gerçekleşmesi komünist toplumsal ilişkileri gerektiren bir potansiyeldir. Tanrı bütün bunlardan, toplumsallaşmış insanlığın yabancılaşmış gücü olarak doğar. Yahut tanrı, diğer insanlarla iş birliği içinde doğaya hükmeden toplumsal varlık olarak insandan kastedilen şeyin en gelişmiş ifadesidir. Bu anlamda Marx “İsa, insanın kendi kutsallığının tümünü atfettiği aracıdır” demektedir.[628] Yine burada da, insanın kendi hayatıyla arasındaki aracı, hem insanı hem de hayatını egemenliği altına alır. Dinsel eylemle bireyin doğayı kontrol etme potansiyeli tanrıya devredilir. Bu devretme ise, insanın uygulayabildiği fiili kontrolü de azaltır. Bu nedenle, yabancılaşması nedeniyle insanın doğayla artık kuramadığı bağları tanrı kuruyormuş gibi görünür. O halde tanrı sadece insanın ne olabileceğini değil, aynı zamanda, kendi potansiyelini tanrı olarak şeyleştirmeye devam ettiği sürece ne olamayacağını da temsil eder. Feuerbach’ın yazılarında daha önceden anlatılan böyle bir din fetişizmi, Marx’a meta fetişizmini oluştururken bir model sunmuş olabilir.

II

Değerin başkalaşımına benzer bir gelişme dinde de görülebilir. Dini eylemin yöneldiği tanrı-nesneler, tanrıdan İsa’ya, Meryem Ana’ya, Kutsal Ruh’a, azizlere, kiliseye, papaza, haça, İncil’e; kutsal emanetler, semboller ve mekânların genel bir çeşitlemesine doğru bir dönüşüm geçirir. Emeğin değer ürününe benzer biçimde, dinsel eylemin doğrudan ürünü olan tanrı, başkalaşarak bir dizi alttüre dönüşür. Bu alttürlerin hepsi, yaratıcıları olan insanla aynı temel ilişkilere sahiptir. Ancak dinde meydana geldiği haliyle bu süreç, değerin başkalaşımıyla basit bir benzerlik göstermekle kalmaz; değerin başkalaşımıyla birebir aynı süreçtir, yabancılaşmış etkinliğin ilişkilerinin aynısının bireyin hayatının farklı alanlarında işlemesidir. Yani gördüğümüz gibi Marx “üretim tarzını” ve

“sanayiyi”, dini de kapsayacak şekilde genişletebilir. Başka türlü kapitalist dönemde para, dinin Tanrı-nesnelerinin çoğunu nasıl satın alabilirdi ki? Eğer bütün alış verişler eşdeğerlerin mübadelesiyse, para (değerin mübadele formu) sadece değer ifade eden nesneleri; yani, para gibi yabancılaşmış etkinlikten doğan nesneleri satın alabilir.

İnsanın kendi hayatını harcaması yoluyla hayat bulan nesneler, her alanda insanın karşısına sadece bağımsız nesneler olarak değil; aynı zamanda “düşman ve yabancı” nesneler olarak çıkarlar.[629] Din örneğinde, kutsallığı korumak için harcadığı güç, kendi aleyhine döner. Akıl ve cinsellik gibi kendine özgü nitelikler reddedilir ve kullanılmaları “tanrıya karşı işlenen suçlar” olarak adlandırılır. İnsan, tanrının siluetinde ölümcül bir düşman yaratmış ve hatta bu düşman karşısında yenilgisini en başından kabul etmiştir. Şimdi ona düşen tek şey, af dilemektir. Ancak “hikmet sahibi” biz ölümlülerin anlayamayacağı kadar karmaşık olduğu için, bu dileğinin dikkate alınıp alınmadığını asla bilemez. O halde, bütünsel teslimiyet aynı zamanda kalıcı olmalıdır. Dindar bir insanın tanrıyla ilişkisi, korkmuş bir karıncanın yaklaşan silindirle ilişkisine benzer. Silindirin tamamen bir hayal ürünü olması, silindiri gören karıncayı daha az korkutmaz.

İnsanın yabancılaşmış etkinliğinin diğer ürünleri gibi, tanrıya itaati, tanrıya hâkim olanlarla ilişkisine yansır.

> *İnsanın kendisine ve doğaya yabancı olduğu her durum, kendisini ve doğayı içine koyduğu, kendisinden ayırdığı öteki insanlar ile kurduğu ilişkide görünür. Bu nedenle dinde yabancılaşması, rahip olmayan kimsenin rahiple, ya da burada zihinsel dünya söz konusu olduğuna göre, bir aracı ile ilişkisi içinde kendisine zorunlu görünür.*[630]

İnsanın dinsel ürününün kullanım değeri, rahibe devredilmiştir. Tanrı adına konuştuğu iddiasıyla rahip, kapitalistin metalara hâkim olduğu ve devlet aygıtlarını yönettiği kadar tanrıya hâkimdir. Burada rahip, inananların tanrıya aktardığı nitelikleri, inananları sindirmek ve korkutmak için kullanır.

Böyle bir tanrısallık, “insan”ın sefaletinden inşa edildiğinden, insanları yoksullaştırmak, ta ki insani olan her şey verilene kadar [tanrıya] sunulan herşeyin diyetini ödetmek, rahibin kendi kendine

verdiği görevdir. Bu yüzden Marx “insandaki bütün kusurlar, cennetle arasındaki bir bağdır; rahibin kalplere ulaşması için sunulan bir yoldur” der.[631] Rahip, zihinsel yoksullaşmanın olanaklı bütün yöntem ve tekniklerini kullanır: günah, dua, günahların bağışlanması, yasaklar, sorgulama, cennet, cehennem ve özellikle de suçluluk duygusu. İnsanın bütün zayıflıklarını kullanır; insanları “kurtarır”, “avutur” ya da “mahkûm eder” ama yaptığı her şey için tanrıya borçlu olduklarına inandırarak insanları aldatır. İnsanın tanrıya gösterdiği insanlık dışı diz çökme ve teslimiyetin aynısı rahipte kopyalanır; rahip ise bu saygıyı hak ettiğini düşünür.

İnsan ilişkilerinin bu şekilde taklit edilmesi, insani sevgiyle alay edilmesini de beraberinde getirir. İnsanlara birbirlerini sevmeleri söylenir çünkü Tanrı’nın suretinde yaratılmışlardır; çünkü Tanrı onları sever. Dinsel sevgi karşıdakinin gerçek kişiliğini takdir etmeye dayanan bir sevgi olmaktan ziyade, bireylerin de pay sahibi olabileceği tanrıya duyulan ruhani sevgidir. Bu ruhani sevgi, insanın tanrı sevgisine dayanır ki, bu sevginin kendisi bireyin insanlığının reddidir. [İnsanlığının reddi], insanın gökyüzüne doğru fırlattığı niteliklerin sekip, hiç olmadığı kadar çarpık bir biçimde geri gelmesidir; ilahi hayalini süslese de onun başına bela olarak dünyaya geri inmiş başka tür bir ilişkidir.

Marx’a göre din, yabancılaşmış insanın hayatındaki bir gereksinimi karşıladığı sürece var olmaya devam edecektir. Kendi anlatımıyla “gerçek dünyanın dinsel yansıması (...) gündelik hayattaki fiili ilişkiler, türünün diğer üyeleri ve doğa söz konusu olduğunda her anlamıyla anlaşılır ve akılcı ilişkiler sunduktan sonra ancak yok olabilir.”[632] Doğru bilincin bu derecesi, sadece komünizmde mümkündür. Marx’ın söylediği gibi “Beden ve ruh arasındaki soyut düşmanlık; insanın doğayla ilgili duyguları, insanın doğa algısı ve bu doğrultuda insanın kendini doğal bir varlık olarak algılaması, insanın kendi emeğiyle üretilmediği müddetçe gereklidir.”[633] İnsan kendisini doğada bilinçli bir şekilde var etmeden, doğa insanı yaratmış gibi görünecektir. Kendisi ve doğa üzerine bir varlık yerleştirmesi, sadece kendisi ve doğa arasındaki

ayrışma ile; sadece bireyin kavrayışı kısmi olduğu ve geriye, tahmin edilmesi gereken sırlar bıraktığı için meydana gelebilir.

Marx, komünizmde gerçekleşecek bütüncül toplumsal kavrayışın ateizme, Tanrı'nın reddine yol açmayacağına son derece dikkatlice işaret etmiştir (zira reddedecek bir şey yoktur).[634] Daha ziyade, komünizmde olan şey şudur: Tanrıyla ilgili tartışma bitmiştir; insanları Tanrı'nın varlığını kabule ya da redde iten sorunlar artık ortadan kalkmıştır; bütün sorular yanıtlanmıştır ya da en azından yanıtlanabilir hale gelmiştir. Yabancılaşmış insanda dinin doyurduğu gereksinimler, aynı bu dönemde ekonomik, toplumsal ve siyasi etkinliklerinin doyurduğu gereksinimler gibi, yabancılaşmanın yanında kaybolup giderler. Yabancılaşmasının göstergesi olan nitelikler, artık gerekli değillerdir; hem olanaklı da değillerdir. Dahası dinsel yabancılaşma sadece (diğer alanlarla ilgili söyleme fırsatı yakaladığım gibi), bütün insanların etkinlikleri, ürünleri ve diğer insanlarla yabancılaşmış ilişkileri dönüşüme uğradığında olanaksız hale gelebilir. Toplumsal bedenin tümünü etkileyen bir hastalık olarak yabancılaşma, her yerde bütüncül toplumsal bir tedavi gerektirir.[635]

618 *1844 Elyazmaları*, s. 103

619 *Kapital* I, s. 79

620 Marx'a göre, din "bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, yaygın mantıksal formu, ruhani onur noktası, kendinden geçişi, ahlaksal kabulü, görkemli tamamlayıcısı, tesellisi ve meşruiyetinin evrensel temelidir (...) Din ezilen insanların içli ezgisi, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığı, ruhsuz koşulların ruhudur. Din, halkın afyonudur." *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Werke I, s. 378

621 *1844 Elyazmaları*, s. 123

622 A.g.e., s. 169-170. Şöyle devam eder: "Birey insan değilken, onu niteleyen ifadeler de insani olamaz; düşünceleri de göze, kulağa sahip, toplumda, dünyada, doğada yaşayan insani ve doğal bir özne olarak insanın ifadesi olarak düşünülemez." A.g.e., s. 169

623 *Kapital* I, s.79. Ayrıca bakınız "Yahudi Sorunu Üzerine", *Werke* I, s. 376

624 *Kutsal Aile*, s. 88

625 *1844 Elyazmaları*, s. 168

626 *Kapital* I, s. 72

627 *1844 Elyazmaları*, s. 70

628 “Yahudi Sorunu Üzerine”, *Werke* I, s. 353. Marx şöyle söyler: “Basit olarak din, insanın dolambaçlı bir yoldan; yani, bir aracı ile tanınmasıdır. İsa’nın, insanın tüm kutsallığını ve dinsel bağlılığını atfettiği aracı olduğu gibi, devlet de insanın kutsal olamayan her şeyini, bütün insani özgürlüğünü verdiği aracıdır.”

629 *1844 Elyazmaları*, s. 70. Marx, Tanrı aracılığıyla insanın aklının, kalbinin ve hayalinin etkinliği “insan üzerinde yabancı, kutsal ve şeytani bir etkinlik olarak işler.” A.g.e., s. 73

630 A.g.e., s. 79. Din adamının ve dinsel yabancılaşmanın rolüne dair canlı bir tablo, *Kutsal Aile*’de Marx’ın, yazındaki “soylu” fahişelerin dinsel dönüşümünü ele alışında görülebilir. *Kutsal Aile*, s. 230-234

631 *1844 Elyazmaları*, s. 116. Din adamları ve diğer din “emekçileri”ni ele alırken Marx’ın asıl ilgilendiği konu bu kişilerin amaçlarının ne olduğunu tahmin etmektense, gördükleri işlevlerdir. Marx’a göre “din, halkın afyonudur” ve kaç din adamının işini içtenlikle yaptığı, kaçının dolandırıcı olduğunun önemi yoktur. Yine de, konuyu ele alış tarzı, geçimlerini dinden sağlayanlar arasında ikiyüzlülüğün yaygın olduğu izlenimini veriyor.

632 *Kapital* I, s. 79. Başka bir yerde şöyle söylüyor: “Din, hayali bir güneştir; insan güneşin kendi çevresinde döndüğünü zanneder; ta ki, dönüşünün merkezinde kendisi olduğunu farkedinceye kadar. *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Werke III, s. 379

633 *1844 Elyazmaları*, s. 123. Marx şöyle söyler: “İnsan ve doğanın gerçek varlığı doğrudan, duyumsal ve algılanabilir olunca (ve insan, insan için doğanın bir varlığı; doğa da insan için insanın bir varlığı olunca), insan ve doğa üstü, yabancı bir varlıkla ilgili sorular fiiliyatta imkansız hale gelir.” A.g.e., s. 113-114

634 A.g.e., s. 114

635 Yabancılaşmaya parça parça saldırılamaz; topyekün “yapısal” bir saldırı gerekir. Bu tartışma için bakınız Franz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man* (New York, 1959), 5. bölüm. Yine vurgulamak istiyorum ki dinin, mülkiyetin, devletlerin, sınıfların ya da diğer yüzlerinden herhangi birinin varlığını sürdürmesine rağmen yabancılaşmanın kendisinin sonlandığından yahut kendisi bütün her şeyiyle yitip gitmeden herhangi bir yüzünün ortadan kalktığından bahsetmek anlamsızdır. Bu nedenle örneğin Leszek Kolakowski, özel mülkiyetin kaldırılmasıyla yabancılaşmanın biteceğine inanmak fazla iyimserlik olur, dediğinde Marx’ın kavramlarından vazgeçmiş, kendi kavramlarını kullanmaya başlamışır artık. Leszek Kolakowski, ‘Karl Marx and the Classical Definition of Truth’, içinde *Revisionism*, Leopold Labedz (drl.) (Londra, 1962), s. 187

32

MARX'IN BURJUVA İDEOLOJİSİ ELEŞTİRİSİ

Bir önceki bölümde tartıştığımız dinsel yabancılaşma, Marx'ın ideolojide ve özellikle de burjuva ideolojisinde bulduğu ana nitelikleri açıkça gösteriyor: gerçekte olanların tersten bir fotoğraf çekimi. Dinde bu ters çevirme, Tanrı'nın insanı yarattığı inancında görülür (oysa gerçek bunun tam tersidir). Etikte, insanların herhangi bir mutlak ahlaki ilkeden yola çıkarak bir yargıya vardıkları söylenir. Ama aslında zaman içinde (kuşaklar boyu) bu ilkeyi oluşturan, sınıf koşullarını ve çıkarlarını yansıtan yargılarıdır. Siyasette, devletin yurttaşlarına kimi haklar verdiği inancına rastlarız. Ama gerçekte insanlar, toplumsal güçlerini devlete devrederek yadsırlar. Yine bu alanda, hükümetin insanlar tarafından seçildiği gibi açıkça çelişkili ama aslında tamamlayıcı olan bir görüş vardır. Ancak insanlar seçimlerinde yönetenler tarafından manipüle edilirler.

Tarihte, olayların gidişatına "büyük adamlar"ın ve düşüncelerin karar verdiği inancı vardır. Ama aslında kimin "büyük adam" olacağı ve hangi düşüncelerin yükseleceğinin genel çerçevesini belirleyen sınırlamaları ve fırsatları oluşturan, (altta yatan koşullarıyla birlikte) olaylardır. İktisatta, insanlar nerede çalışacaklarına ve ne alacaklarına karar verdiklerini düşünürler; ama gerçekte bu seçimlerin her ikisini birden belirleyen eldeki işler ve

metalardır. Yine iktisatta, kapitalistlerin mal üretimi ve yatırım yaparak topluma hizmet ettikleri inancı vardır. Aslında toplum kapitalistlere hizmet eder; üretilenlerden aslan payı kapitalistlere bırakılır; hangi mal ve işlere daha fazla yatırım yapılacağı konusunda karar verme hakkı kapitalistindir. Marx, Romalıların mitolojik karakteri Cacus'un Luther tarafından yapılan betimlemesine gönderme yapar. Cacus, Herakles'in öküzlerini çalar; öküzleri mağaradan çıkmış gibi göstermek için onları mağaraya geri geri yürüterek sokar. Marx bu hikâye için şöyle diyor: "Mükemmel bir sahne! Genel anlamda bu sahne bir kapitalistin durumuna da uyuyor. Kapitalist, diğer insanlardan aldığı ve mağarasına getirdiği her şeyi arka arka yürüterek, sanki bunlar kendisinden doğup yayılıyormuş, kendi mağarasından geliyormuş izlenimi verir".[636]

Cacus ve öküz örneğinden net bir biçimde görülen şudur: İdeoloji ayrıntıları tahrif etmekten çok, onları yanlış anlamlandırır ve böylece gerçekte olanı ters çevirir. Yoksa ayak izlerini hepimiz görebiliriz: "Büyük adamımız" savaşa girip girmemek gibi önemli kararlar verir, kapitalistler iş fırsatı sağlar ve insanlar ne almak istediklerini kendileri seçerler. Siyasi açıdan burjuva ideolojisinin en kötü yanı, işçilerin harcadıkları tüm emeğin karşılığını aldıklarına, çalıştıkları saate göre kendilerine ödeme yapıldığına, aldıkları ücretin çalıştıkları tüm zamanı temsil ettiğine inanmalarıdır. Her bir örnekte yanlış anlamlandırma, dar bir biçimde doğrudan gözlemlenebilen gerçeklere odaklanmaktan ve bu görünümleri, kendilerini kuşatan koşullar ve sonuçlardan soyutlamaktan kaynaklanır. Oysa olaylara doğru anlamlarını veren sadece bu koşul ve sonuçlardır, ki bu sonuçlar da sıklıkla gözle görünene zıttır. Marx'ın "bilimsel gerçek, eğer şeylerin gündelik görünüşüne göre yargılayacak olursak, her zaman bir paradokstur" dediğini daha önce görmüştük.[637] Kendilerini ortaya çıkaran süreçlerden ve kendi değişim ve dönüşüm potansiyellerinden koparıldığından, olayların görünen özellikleri tarihsel özgüllüklerini yitirir ve doğa olayı kılıfına bürünürler. Marx'a göre, kapitalist hayatın çelişkileri "içsel ilişkileri ondan ne kadar gizlenirse, kendisi o kadar belirgin

görünür”.[638] Piyasanın işleyişinde olduğu gibi, açık olarak görünen, şeyler arasındaki ilişkilerdir (fiyat); sermaye, meta, para ve toprak mülkiyetini altta yatan toplumsal ilişkilerden soyutlayarak uzaklaştırmak, bu öğelerin fetişleştirilmesine neden olur. Bunları daha önce tartıştık. Bu görünümlere, onları başka bir yer ve zamanda yüzeysel olarak benzedikleri şeylerle ilişkilendiren birer kavram verildiğinde, gizem tamamlanır. Bu kavramlar sınıflandırma ve analoji yapmak için biçilmiş kaftanken, temsil ettikleri konuların yeteri derecede kavranmasına izin vermezler, veremezler.

Birçok insana “artık değer”, “üretim ilişkileri”, “yabancılaşma”, “sömürü” ve “sınıf mücadelesi” tanıdık gelmeyebilir; ama kapitalist gerçekliği doğru bir biçimde resimleyen Marx’ın bu kavramlarıdır. “Ücretli emek”, “adil fiyat”, “arz ve talep”, “adalet” ve “özgürlük” gibi tanıdık kavramlar ise, gerçeği gizler ve çarpıtırlar. Sadece doğrudan gözlemlenebilene odaklanarak gerçeği saklarlar. Bu nedenle, burjuva ideolojisinin sadece görünümlere vurgu yapmaktan kaynaklanan kısmi gerçeklerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu özel vurgu, gerçeğin bütünlüğünü ve özellikle de o durumda ortaya çıkan dinamik faktörleri çarpıtır; zira bu faktörlerin sınırlılıklarının farkına varılmaz.

Kapitalizm, gizemlileştirmenin sinsi niteliği ve büyüklüğüyle, gizemlileştirmenin kendi hayat süreçleriyle birleşmesindeki kusursuzlukla ve hayatta kalmak için bu gizemlileştirmeye duyduğu gereksinimin derecesiyle (diğer baskıcı sistemler doğrudan kuvvete daha çok dayanırlar) diğer bütün baskıcı sistemlerden ayrılır. Burjuva ideolojisinin önemi, Marx’ın yazılarında ona gösterdiği özenden fark edilebilir. Buna göre Marx, kapitalist uygulamaları ve bu uygulamalarla ilgili yaygın anlayışı eleştirir. Bu kitapta, bu ideoloji eleştirisinin neleri içerdiğine genel bir biçimde işaret edebileceğim. Ancak, Marx öncelikle burjuva ideolojisini oluşturan farklı fikir ve kavramların nasıl ortaya çıktığıyla ilgilendi; hangi faaliyetlerin sonucunda, sınıf mücadelesinin hangi dönemecinde, hangi gruplar arasında, diğer düşüncelerle ve olaylarla hangi bağlar içinde ortaya çıktıkları sorularını yanıtlamaya çalıştı. Sonra da, bu

düşüncelerin ve kavramların mevcut varlık koşullarının yeniden üretilmesine nasıl yardım ettiklerini inceledi.

İnsanın aklındaki bölünmüş, yabancılaşmış gerçekliğin bir yansıması olan burjuva ideolojisi, kapitalist toplumdaki bütün etkinliklerin hem zorunlu öncülü hem de aynı derecede zorunlu sonucudur. Ancak aynı zamanda, yabancılaşmış etkinliğin bizzat kendisinin, bu etkinliğin nasıl yürütüldüğünün ve bilhassa da yabancılaşmış emeğin önemli bir bileşenidir. Daha önce gördüğümüz gibi, üretimde; insanın doğayı nasıl sahipleneceğini nesnelerin yapısı ve insanın güçlerinin gelişmişlik düzeyi belirler. İnsanın güçleri “mal edinme” gücüne indirgenip yabancı nesnelerle kuşatıldığında, işçiler temas ettikleri her şeyi özel mülkiyet olarak görürler; bu nesneler ancak sahiplerinin isteğine bağlı olarak tasarruf edilebilir.[639] C. B. MacPherson’ın “sahiplenici bireycilik” (İng. “*possessive individualism*”) olarak tarif ettiği, işçilerin çalışma yeteneklerini de kapsayacak biçimde kendi niteliklerini özel mülkiyet olarak kavramalarıdır.[640] İşçilerin sahip oldukları şeyleri (özellikle de emek güçlerini) satabilmeleri ve gereksinim duydukları şeyler için para verebilmeleri için, bu işlemlere engel olabilecek bütün toplumsal bağlar hem zihinlerde hem de fiili olarak ortadan kalkmalıdır. Emek güçleri ile ürünlerinin mübadeleye girmesine izin vermek için, bu amaçla onları üretmek için, işçiler kendilerini yaptıkları işin bir parçası olarak düşünmemelidir; yaptıkları işi ürünlerinin, ürünlerini de kendilerinin bir parçası saymamalıdır.

Marx’a göre çalışmak her zaman bilinçli bir uğraştır: İnsanlar ne yaptıklarının farkındadırlar; ne yaptıklarını, ne zaman ve nasıl yaptıklarını ve yaptıklarının amacını anlatabilirler. Ancak kapitalist iş bölümünde çalışma, işçinin hayatının geri kalanından ve diğer insanların çalışmalarından ve hayatlarından bağımsızmış gibi devam eder. Burjuva ideolojisinde çalışma anlayışı, kişinin yaptığıyla sınırlıdır (aynı, toplum kavramının kişilerle ve üretim kavramının maddi nesnelerle sınırlı olduğu gibi). Çalışmayı daha geniş anlamıyla ele almak; yani, işçiler ve işçilerin ürünleriyle içsel ilişkileriyle kavramak, mevcut çalışma koşullarının doğal değil,

toplumsal bir olgu olduğunu açıklığa kavuşturacaktır. Aynı zamanda bu şartlar, kişinin işteki verimliliğini ve kapitalist çalışma koşullarını kabul etme isteğini de azaltacaktır.

Marx, dinin gerçek hayatı nasıl yansıttığını göstermenin daha kolay, gerçek dünyanın nasıl olup da belli bir dini doğurduğunu ispat etmenin ise daha zor olduğuna inanıyordu.[641] Bu durum, bütün ideoloji çeşitleri için geçerlidir. Temel olarak bu, ideolojinin hem gerçek durumun yansıması hem de insanların anlayışını bilinçli bir biçimde manipüle etme çabasının ürünü olmasından kaynaklanır. Ancak kapitalizm örneğinde burjuva ideolojine yansıyan aynı koşullar, kapitalist süreçlerin doğru bir kavrayışının doğmasını da sağlar (kafa karıştırmasına ve tereddütlere neden olmasına rağmen). Gerçek şu ki, burjuva ideolojisi sistemli olsa da, tamamlanmış değildir; tutarsız ve çelişkilidir; yaşayabilmesi için toplumun bilimsel bilgisine karşı sürekli mücadele etmesi gerekir ki, bu bilginin en bütüncül ifadesi Marksizmdir. İç içe geçmiş ve birbirini destekleyen çarpıtmalardan oluşan zorlu bir sistem olarak burjuva ideolojisi, ancak hayatın devam etmesine izin vermeye yetecek ve aslında kimi sektörlerde gerçekten ilerlemeye yol açacak kadar gerçek dünyayla temas halinde olan açıklamalar sunar. Açık ya da kesin olmamalarına rağmen, burjuva ideolojisinin açıklayabildiği şeylerin ve insanların kabul edebileceği şeylerin sınırları vardır. Bu sınırları koyan, kendi eksiklikleri, beklenmeyen olaylar ve açıklama getiren alternatif sistemlerdir. Bu sistemlerden her birinin kendi gelişme kalıpları ve burjuva ideolojisinin başarısı üzerinde özel etkileri vardır. Yakın dönemde, devletin artan ekonomik rolü (son bölümde belirttiğim gibi, piyasadaki giderek ciddileşen aksamalar bunu gerekli kılmıştır), insanların doğal bir olgu olarak piyasaya duydukları inancın ve bununla beraber, hayattaki yerleri ve kazanımlarının doğal birer gerçek olduğu düşüncesinin altını oymuştur. Bunun bir sonucu olarak, ideolojinin bilinçli olarak üretilmesi, kapitalizmin yaşaması için çok daha önemli bir hale gelmiş ve bizim zamanımız, Marx'ın yaşadığı dönemde hemen

hemen hiç bilinmeyen “bilinç endüstrisi”nin patlamasına tanıklık etmiştir.

Varoluş koşullarının yeniden üretimine gelelim. Açıktır ki, burjuva ideolojisi sadece acil toplumsal sorunlara kapitalistler lehine çözümler bulduğu zaman kapitalist çıkarlara hizmet etmez; insanların aklını karıştırarak, onları aşırı kötümser ya da bıkkın yaparak ya da insanların alternatif sistemler düşünmelerini ve mevcut sistemi eleştirmelerini zorlaştırarak da kapitalist çıkarlara hizmet eder. Bunlar, büyük oranda, gerçekliğin belli bir sınıfın lehine çarpıtılmasının fiili sonuçlarıdır; bu çarpıtmalar bizzat kapitalist soyutlama süreci tarafından üretilir. Bütünlüğe dair düşünce ve çalışmalar (Marksizm de içinde), bu bütünlüğün yönetilebilir parçalara ayrılmasıyla başlar. Bu nedenle Marx’ın eleştirisi soyutlama yapma gerçeğine dayanmaz; soyutlanmış parçaların niteliklerine ve daha da çok, bu parçaların mutlak, doğal ve nihayete ermiş varlıklar olarak düşünülmelerine dayanır. Oysa ki Marx’ın soyutlamaları görece, tarihsel özgüllüğe sahip ve tamamlanmamıştır. İçsel ilişkiler felsefesi düşünüldüğünde, (Marx ya da herhangi biri için) gerçekliği incelemenin ilk adımı, hangi parçaların bilgisine erişmenin mümkün olduğuna karar vermektir. Burjuva ideolojisinde, (genelde bilinçsizce) bu temel düzeyde soyutlama yapılır. Bu ise, gerçek inceleme konusunun yeterli derecede kavranmasına izin vermez. Görünüş üzerinde böylesi dar bir odaklanma ve geleneksel yapıların eleştirilmeden kabulüyle (ki eski görünümler, gerçekte yok olmalarına rağmen hâlâ bu yapılarda hayatlarını sürdürürler), kapitalizmdeki ortalama bir yurttaş, toplumun dinamiklerini anlamak için gerekli kavramsal ve zihinsel araçlardan kolayca yoksun kalır.

Konuyla ilgili iki örnek vermek yeterli olacaktır. Bu soyutlamalardan belki de en az fark edilenleri ama en çarpık olanları temel dikotomilerdir. Birçok insan gündelik düşünce ve hareketlerini gerçek-değer, neden-sonuç, özgürlük-zorunluluk, doğa-toplum ve duygu-düşünce dikotomilerine göre düzenler. Dikotomilerin bir tarafı diğer tarafından bağımsız ve diğer tarafın

tam zıttı olarak ele alınınca, şeyler ya biri ya da öteki imiş gibi düşünülür; bir şeyin her ikisi birden olması olanaksız hale gelir. Ancak, en açık şekilde Marx'ın varsayılan etiği ile ilgili bölümde gördüğümüz gibi, bu farklılıklar ne mutlak ne de kalıcıdır. İçsel ilişkileri içinde şeyler her ikisidir de. Emin olmamız gereken bir husus, bu dikotomilerin kendilerinin, gerçek insanların yaşam koşullarından ve etkinliklerinden soyutlandıklarıdır. Düşünme tarzı olarak bu dikotomiler, duygu zamanı ve düşünme zamanına; çalışma yeri ve yaşama yerine; bilme yöntemi ve değerlendirme yöntemine yapay olarak bölünen yaşamları yansıtırlar. Başka bir deyişle dikotomiler, görünümlere dayanırlar. Ancak, diyalektik bilgiyi "akla hayale sığmaz" kılarak bu bölünmüş varoluşun yeniden üretilmesinde özsel bir rol de oynarlar. John Mepham çok doğru olarak şöyle söylüyor: "İdeolojik dil, dikkatleri gerçek toplumsal ilişkilerden başka yerlere çekmekle kalmaz; bu gerçeklere ne bir açıklama getirir ne de bunları doğrudan yadsır. İdeolojik dil, toplumsal gerçekleri yapısal olarak düşünce dünyamızdan çıkarır".[642]

Bilginin, hepsinin kendine ait bir araştırma konusu, hedefi ve hatta yöntemleri olan rakip disiplinlere bölünmesi, gerçekliği çarpıtan soyutlamaların kapitalist çıkarlara hizmet ettiğinin bir diğer çarpıcı örneğidir. Yine, insan ve toplumun incelenişinin bu biçimde ayrılması, yabancılaşmış toplumumuzun şeyleşmiş etkinlikleri ve ürünleri içinde ve arasında gözlemlenen gerçek farklılıkları yansıtır. Ancak, karşılığında, bu farklılıkların onaylanması ve katılaşmasına da yardımcı olur. Disipliner sınırlar bir kez konulduktan sonra, aynı sorunlar farklı ve genelde de çelişik ölçütlerle yargılanır. Aslında pozitif etkinliğe yol açması gereken bilgi, güçsüz bırakılır; çünkü bir analizin önerdiği eylem, başka bir disiplinde yapılan başka bir analize göre yersiz, mantıksız ya da verimsiz görünür. Burjuva etiğinin ve iktisadının nasıl farklı ölçütler kullandığı üzerine Marx'ın vurgusunu daha önce görmüştük: Eğer biri aç insanların doyurulmasının önemli olduğunu işaret ediyorsa, diğeri bu eylemin yiyecek fiyatlarına boş yere karışmak anlamına geleceğini gösterme

eğilimindedir. İktisatçılarımızın, siyaset bilimcilerimizin ve psikologlarımızın çoğunun yaptığı gibi araştırmamızı tek bir disiplinle sınırlamak, bir sorunun bütün yansımalarının ve sonuçta da bu sorunun bütüncül (devrimci olarak okuyun) bir çözümü için nelere gereksinim duyulabileceğinin üstünü örter. Son olarak, disipliner sınırları oldukları gibi kabul edersek, bir bütün olarak toplumsal yaşam üzerine düşünme eylemini amatör filozoflara ve tek bir disiplinle ilgili bile çok şey bilmeyenlere bırakmış oluruz (ya da, onların da böyle bir işin boşuna olduğunu anlayacaklarını varsaymak işten değildir). Her bir disiplin içinde düşüncenin organizasyonu bile kapsamlı düşünmenin, bilimsel olmadığı nedeniyle reddine yol açar. Bu modele göre ele alındığında gerçeklik, onu nasıl değiştireceğimizi düşünebilmemiz açısından bizim için fazla "karmaşık" olmuştur.

Burjuva ideolojisinin başka formları da vardır. Ama bütün formlar her zaman kısmidir, hiçbir zaman bilimsel değildir (görünümlerle sınırlıdır), her zaman sınıfsal önyargılıdır, her zaman gerçek tarihi ve tarihin öznesinin asıl potansiyelini gözden kaçırır ve her zaman tarihin unsurları arasındaki ilişkileri birbirine karıştırır; genelde de bu ilişkiyi tersine çevirir. Yabancılaşmış emekten ve yabancılaşmış emeğin yabancılaşmış ürünüyle karşı karşıya gelmesinden yola çıkılarak yapılan soyutlamalardan doğan burjuva ideolojisi, kapitalist toplumun yabancılaşmış insanı için en uygun düşünme yöntemidir. Burjuva ideolojisi, insanın yabancılaşmasının düşünce alanındaki en genel formudur.[643]

636 *Artı-Değer Teorileri* III, s.538

637 "Ücret, Fiyat ve Kar", *Selected Writings* I, s. 384. Bu bağla ilgili 6. bölümde tartıştığımız görünüm ve öz arasındaki ayrımı tekrar gözden geçirmek yararlı olabilir.

638 *Kapital* III, s. 817

639 Bakınız Bölüm 11.

640 C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, 1962)

641 *Kapital* I, s. 372-373

642 J. Mepham, "The Theory of Ideology in Capital", *Radical Philosophy*, sayı 2 (Yaz 1972), s. 15

643 Son dönemde Marx'ın burjuva ideolojisi eleştirisi üzerine yapılan çalışmalarda inanılmaz bir artış var. Daha önce söz ettiğimiz MacPherson ve Mepham'ın çalışmaları yanında, bu konuyla ilgili

bakılması gereken çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: H. Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, N. Guterman (çev.) (New York, 1968) (ideoloji ile ilgili bölümler); L. Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" içinde *Lenin and Philosophy*, B. Brewster (çev.) (New York, 1971); J. Habermas, "İdeoloji olarak Teknoloji ve Bilim" içinde *Toward a Rational Society*, J. J. Shapiro (çev.) (Boston, 1970); R. Lichtman, "*Marx's Theory of Ideology*", *Socialist Revolution*, sayı. 23 (Nisan 1975); R. Blackburn, "A Brief Guide to Bourgeois Ideology", *Student Power*, R. Blackburn ve A. Cockburn (drl.) (Londra, 1969). Bu görece kısa okumalar çevresinde bir çalışma grubu oluşturmak isteyenler için, Blackburn'den başlamanızı (en basit metin odur ve somut örnekler içerir) ve Althusser ve Habermas'ı sona bırakmanızı tavsiye ederim (metinleri çok karmaşıktır ve bize yeni düşünme hatları önerir).

ÖZET

Yabancılaşma kuramı üzerine olan III. Kısım bütün bu çalışmanın doruk noktasıdır; bundan önceki bölümlerin hepsi, bu kısım için yapılan hazırlıklar olarak görülebilir. Zira Marx'ın gerçekliği ilişkisel algısı ve terimleri bu algıya uygun kullanışı tartışılmadan, insan doğasını ele aldığı kavramsal çerçeve sunulmadan, bu kısımda yapılan "yabancılaşmanın yeniden inşası" mümkün olmazdı. Paradoksal olarak, parçalanmayla ilgili olmasına karşın yabancılaşma kuramı, birbirinden oldukça farklı insan ve toplum kuramlarını bir araya getirmek için Marx'ın son derece dikkatli bir şekilde kullandığı araçtır. Bu bölümde, insanın etkinliği, ürünü, türünün diğer üyeleri ve türüyle arasındaki; iktisat, toplumsal ilişkiler, siyaset ve din alanlarında Marx'ın var olduğunu düşündüğü yabancılaşmış ilişkilerin taslağını çizerek, bu birliği göstermeye çalıştım. Bütün karışıklığına rağmen yabancılaşma kuramı, Marx'ın kapitalizmde ortaya çıkardıklarından, ilişkisel şeması uyarınca kavramlaştırdıklarından ve de insan doğası anlayışında keşfettiği kalıplar çevresinde düzenlediklerinden daha fazlasını ifade etmez. Yabancılaşma kuramı, faal insanın konumlanma noktasından görünen haliyle Marksizmdir.

IV. KISIM

SONUÇ

33

ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

I

Bu çalışmanın ortaya koyduğu gibi Marksizm, birbiri üzerine taşmış bir sürü renk ve desenle harikulade zenginlikte bir tablo gibidir. Bu renk ve desenlerin hepsini birden görmek için, her birini tek tek görerek işe başlamamız gerekir. Birini kavramalıyız ki ardından diğerinin ana hatlarını çıkarmaya başlayabilelim; ta ki ara bağlantılarıyla birlikte bütün örüntüler kavranılıncaya kadar. Ara bağlantıların anlaşılması önemlidir; zira onlar da genel tasarımın bir parçasıdır. Ancak, ilgimizi ilk örüntüye yönelttiğimiz zaman dahi, diğer örüntülerin bölümlerine gözümüz kayar. Bunun nedeni, her bir parçanın birden fazla örüntü içerisinde işlevinin olmasıdır. Genelde anlaşıldığı gibi, Marx'ın kuramları birbiriyle ilişkili değildir; birbirlerini içerirler. Hangisinden başlarsak başlayalım, bir kuramının tüm ilişkilerini ortaya koymak, bir bütünlüğü belirli bir açıdan gözlemlemek ve tek taraflı bir biçimde ifade etmek olacaksa da, Marksizmi açıklamak demektir.

Yabancılaşma kuramının bu yorumunun Marksizmde yaptığı zorunlu çarpıtmaları düzeltmenin tek yolu, aynı malzemeyi diğer temel kuramların ve özellikle de maddeci tarih anlayışının bir parçası olarak aynı derecede ayrıntılı yorumlamaktır. Ancak bu eklemelerden sonra Marksizm, Marx'ın toplumu sergilemeye

çalıştığı titizliğe yakın bir titizlikle sergilenebilir. Benim yaptığım da tek taraflı bir çalışmadır; benim bu çalışma için ana gerekçem ise şu: Bu çalışmada ele alınan taraf, şu ana kadar nadiren ciddi bir incelemenin konusu olmuştur. Marksizmi açıklamak için çok şey yapıldı ve hâlâ yapılmayı bekleyen bir o kadar çok şey var. Bugün dikkatimizi vermemiz gerekenler ise yabancılaşma kuramı, bu kuramın temelini oluşturan içsel ilişkiler felsefesi ve Marx’ın insan doğası anlayışıdır.

II

Amacımız değerlendirme olunca, Marksizmi üç bölüme ayırmak uygun olabilir. Bunlar, elimizde kanıtımız olan, elimizde hiç kanıtımız olmayan ve elimizde hiç kanıtımız olmayacak olan bölümlerdir. Örneğin, son yüz yılda meydana gelen olaylar kapitalizmin yakın geleceğiyle ilgili Marx’ın öngörülerinin yetersizliğini göstermek için kimi kanıtlar veriyor olabilir. Ancak komünist insan hakkındaki görüşleriyle şu ya da bu biçimde ilgili hiçbir kanıt yoktur. Öngördüğü insani gelişim düzeyi için Marx’ın gerekli gördüğü koşullar hiçbir zaman var olmadığı için, bu konuda Marx’a katılmak da katılmamak da aynı derecede dayanaksızdır. Zira söz konusu olan, özgül koşullardan etkilenen insanların varlığı değil; belli bir zaman zarfında yeni insanlar yaratan bu gibi koşulların kendisidir. Dahası, insanlığın geçmiş tarihindeki hiçbir şey, Marx’ın öngördüğü kadar sıra dışı koşullardan nasıl bir insanın ortaya çıkacağını herhangi bir kesinlikte söylememize izin vermez.

Marx’ın öngörüde bulunduğu tarzda bir toplumun (bazıları tersini dile getirmeye devam etse de) şu ana kadar ortaya çıkmadığını söylemeye gerek bile yok. Komünist toplum, uzun zamana yayılan ve kapitalist üretim tarzına sosyalist bir biçimde el konulmasıyla başlayan bir dizi gelişmenin nihai kazanımıdır. Ayırt edici nitelikleri, proletarya diktatörlüğünde (kapitalizmden tam komünizme geçiş dönemi) uygulamaya konulan programlardan ve kurulan yeni ilişki ve olanaklardan yavaş yavaş evrilir. Bu bağlamın

kendisi, dünyanın şu ana kadar görmediği biçimde gelişmeden önce, bu nitelikler de var olamazlar; kimsenin de bu nitelikleri bulmayı beklememesi gerekir. Eğer Marx'ın komünist insanlara atfettiği sıra dışı nitelikler, bu döneme özgü koşulların dışında var olamıyorlarsa, bu koşullar altında diğer niteliklerin (kuşkusuz zıt niteliklerin) gelişmesini beklemek de aynı derecede anlamsızdır. Sadece, insan doğasından beklenen böylesi bir filizlenmenin dayandığı kanıtlanmamış varsayımlar belirtilebilir. Bu varsayımları şöyle sıralayabiliriz: Bireyin potansiyeli çok çeşitlidir ve oldukça büyüktür; potansiyelinin tümünü gerçekleştirmek için içsel bir dürtüye sahiptir; her bir insandaki güçlerin tümü bir arada eksiksiz gerçekleşebilir; her bir bireyin tam olarak gerçekleşmesi, diğer insanların tam olarak gerçekleşmesiyle uyumludur. Marx'ı savunmak için eklemeliyiz ki, yeni bir toplumsal formun gelişmesi ve/veya keşfedilmesiyle birlikte, insan için neyin mümkün olduğuna dair görüşümüzün genişletilmesi gerekir. Bu nedenle, Marx'ın olmayacak şeyler düşünen bir hayalperest olduğunu söyleyen eleştirmenler bende, bu görüşün kesin gerçekleşeceği sözünü veren hayranları kadar içi boş birer dogmatik oldukları izlenimini bırakıyorlar.

Marx'ın komünizm öngörüsünü değerlendirmenin tek bir yolu kalıyor; o da, komünist toplumun aslında kapitalizm içerisinde gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak var olup olmadığına ilişkin kapitalizm analizini incelemektir. Eğer bize söylediği gibi Marx, "eskisinin eleştirisi aracılığıyla yeni dünyayı bulmak" çabasındaysa, o halde komünizm üzerine görüşleriyle ilgili herhangi bir yargı, son tahlilde, kapitalizm eleştirisinin geçerliliğine dayanır.[644] Bu konunun hak ettiği geniş çaplı incelemeyi yapmanın yeri burası değil; ama böyle bir incelemeye girişecekler için yol gösterici üç ilke önermek istiyorum: 1) Kapitalizm, toplumsal İlişkiler olarak anlaşılmalıdır. Bu, Marx'ın ele aldığı konunun mevcut formlarını incelerken, bu incelemeye konunun gerçek geçmişini ve gelecek olasılıklarını dâhil ettiği yöntemdir. 2) Günümüz kapitalizminin Marksist bir analizi, Marx'ın 19. yüzyıl kapitalizm analizinin

incelenmesiyle birleştirilmelidir (onlara bakılarak öngörüde bulunulan toplumsal İlişkiler güncellenmelidir). 3) Komünizmin kaçınılmaz olduğunu göstermeye çalışmamak gerekir. Komünizm sadece olasıdır; mevcut koşullarımızın daha da gelişmesine, içsel koşullara dayanır (Marx'ın aşırı iyimserliği zaman zaman kaba belirlenimcilikle karıştırılmıştır. Oysa Marx, günümüz koşullarında "barbarlık" ve dünya çapında bir yıkımın komünizmin gerçek alternatifleri olduğunu reddetmezdi). Tüm bunlardan sonra, komünizme karşı çıkmak için gerekçe kalır mı? Komünizme karşı çıkılmasının bir nedeni, başka değerlere inanılmasıdır; ancak bu gerekçeye oldukça ender rastlanır. Komünizme karşı çıkılmasının asıl nedeni, onun gerçekleşmesi olanaksız bir ideal olduğunun düşünülmesidir. O halde komünizmin, kapitalizmin *olası* ardılı olduğunu savunmak, insanları komünizmin gelmesine yardımcı olmaları için ikna etmeye genelde yetecektir.

Bu çalışmada ele alınan ana kuramların (Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi, insan doğası anlayışı ve yabancılaşma kuramı) büyük bir kısmı, ister fiili ister potansiyel olsun, deneyimlerden elde edilen kanıtlarla sınanamazlar. Kanıtlar, kendilerinin nasıl incelenmesi gerektiği sorunu dışında her türlü sorunun çözümünde yardımcı olabilirler. Bir yorum olarak kuram ve bir hipotez olarak kuram arasındaki fark böylece ortaya çıkar. Tüm ilgisini, gerçekliği düzenlemeye ve yorumlamaya veren felsefe gibi, bu kuramların değerleri de gerçek olup olmadıklarıyla değil; yarar ile ölçülmelidir (tabii bu iki ölçütü özdeşleştirmezsek). Bu anlamıyla felsefi sistemlerin aksi hiçbir zaman kanıtlanamaz; ama giyim tarzları gibi modaları geçer; çünkü çoğunlukla diğer yorumlar daha yararlı bulunmuştur ya da bu düşüncelerin hizmet ettiği çıkarlara sahip grup yok olmuştur.

Esas itibariyle burada söz konusu olan, niteliklerin bu şekilde düzenlenmesinin, bu yönlere vurgu yapmanın, bu bağlantıları kurmanın, bu bakış açısından bakmanın karman çorman deneyimlerimizi anlamlandırmada bize yardımcı olup olmadığıdır. Böylesi çok yönlü bir toplumda (önemsiz olanlar da dâhil) hangi

kuram herhangi bir konu üzerinde hakimiyet kurmamıza izin verir. Toplumsal dünyada, tahminler gerçekleştiği zaman bile bu tahminlerin neden gerçekleştiğini tam olarak açıklamak zordur; tahminlerin neden tutmadığıyla ilgili herhangi bir kuramı kullanarak mazeretler bulmak da neredeyse bir o kadar kolaydır. Doğal olarak, kimi yorumlarla diğerlerinden daha fazla örtüşen bilgiler vardır; kimi kuramlar olguların daha kapsamlı bir yorumunu sunarlar, kimileri daha tutarlı görünür, kimileri sınanabilir hipotezler için daha uygundur, kimileri egolarımızı daha fazla tamamlar ya da duygularımıza daha az saldırıda bulunur, kimileri mevcut toplumla geçinmemizi kolaylaştırır (hem iyi hem de kötü bir özelliktir bu) ve hatta kimileri olayları tahmin ve kontrol etme konusunda diğerlerinden biraz daha fazla verimlidir. Emin olunması gerekir ki, eğer olaylar sık sık beklentilerin tersine gelişiyorsa, olaylara göre zaman içerisinde değişikliğe uğratılan açıklama artık çok hantal bir hale gelmiş olabilir ve daha basit bir açıklamayla yer değiştirmesi istenebilir. Ancak, son tahlilde, kuramların bütün bu üstünlükleri basitçe, şu sorunun yanıtına karar vermemizde bize yardımcı olmak için kullanılır: Bu yorum bize anladığımızı hissettiriyor mu (gerçi bu testin ikna edici olmadığının da kabul edilmesi gerekir)? Öte yandan, böyle bir anlamanın kendisi, uzun vadede hem bireysel hem de bir sınıfın üyeleri olarak sahip olduğumuz amaçlar doğrultusunda gerçekliği biçimlendirmemizi sağlayıp sağlamadığı noktasında sorgulanmalıdır. Ancak Marx'ın yoruma dayanan kuramları düşünüldüğünde bu, şu anda net sonuçlar verebilecek bir test değildir.

Benim için, Marx'ın gerçekliğe ilişkisel bakışı (ki bu diyalektiği de demektir), insan doğasını ele alırken oluşturduğu kavramsal çerçeve ve yabancılaşma kuramı (emek değer kuramı, yabancılaşma kuramının bir parçasını oluşturur); doğayı, insanı ve toplumu anlamak için son derece yararlıdır. Marx'la birlikte gerçekliği değişim halinde ve içsel ilişkili parçalardan meydana gelen bir bütün olarak görmek, herkesin erişimine açık olan bilgiden daha fazlasını gerektirmez. Mesele, bu bilgiyi farklı bir şekilde yapılandırmaktır

ki; konumuz itibariyle bu yapılandırma, temel olarak sağduyuyu temel alan görüşün dünyanın üzerine örttüğü ve asalaklaşmış yapıları kaldırmaktır. İçsel ilişkili görüşte açıklama gerektiren noktalar değişim, hareket, etkileşim ve süreçtir; çünkü nesneler oldukları şeyin bir parçası olarak kavranmazlar. Marx'ta ve bende bunlar bir ön kabuldür. Bu unsurlar, doğal özellikleri olarak dünyaya aitlerdir ve onun etken parçalarının anlamında içerilirler.

İlişkisel görüşün başlıca faydası, şeylerin neden harekete başladıklarındansa, neden durduğuna (daha doğrusu, neden duruyormuş gibi göründüğüne); neden bir araya geldiklerindense, neden ayrık göründüklerine bakmaya bizi önceden hazırlamasıdır. Dahası, değişim ve etkileşimi olumsal değil de zorunlu unsurlar olarak ele alarak, bu süreçlerin nasıl meydana geldiğine yoğunlaşabilir ve bu süreçlerin oluşup oluşmayacağına karar verme bataklığına da hiçbir zaman saplanmayız. Bir neden, nasıl olup da bu sonucu doğurur? Bunu nasıl bilebiliriz? Duyularımıza güvenebilir miyiz? Gerçeklerden değer yargılarına nasıl ulaşılır? İlişkisel bakış açısına sahip biri bu sorularla hiçbir zaman karşılaşmaz. Hegel-dışı batı felsefesinin çoğu, ilişkilendirilmesi gereken parçaların, bu ilişkilerin dışında var olduğu gerekçesiyle bu soruları bu şekilde ortaya koymayı reddettikleri için es geçilir.

Gerçeklik, bir bütündür ve değişim halindedir. Bu nedenle de ufak ufak parçalarıyla kavranılamaz. Ancak beni ilgilendiren ve Marx'ı (Hegel'i de) rahatsız etmemişe benzeyen, bu "çarpıtmalar"ın, kısmen de insanın duyularına ve hatta zihinsel güçlerine içsel sınırlılıklardan olsa kaynaklanıyor olabileceği konusudur. Kısmen çelişkilerin var olduğu basit gerçeği; kısmen de düşüncelerimiz üzerinde en büyük etkiye sahip gereksinimlerimiz ve dolayısıyla da bu gereksinimlerin karşılanmasının sınırlı oluşu düşünüldüğünde, acaba başlangıçlara, sonlara, çizgiler çekmeye doğal olarak eğilimli değil miyiz? Duyularımız algıladıkları her şeyi, algılamadıklarından ayrı olarak (ve dolayısıyla da bir şey olarak) ele alma eğiliminde değil mi? Bakışlarımız örneğin, görüş alanımızın bittiği yere bir sınır çizer. Başka bir deyişle, insanın gerçekliği incelediği ayrık ve

kolayca ayrılabilen yabancılaşmanın yönleri, insan türünün kimi "zayıflıklarından" ve bir o kadar da toplumsal etkilerden kaynaklanıyor olamaz mı? Yani insanlar, insan anlayışının doğası böyle olduğu için parça parça ilerliyor olamaz mı?

Aynı tarz bir sorgulama, algılanan gerçekliğin konumlanma noktasından da başlatılabilir. Eğer Dietzgen'in söylediği gibi, gerçek benzerlikleri temelinde nitelikleri şeyler halinde genelleştiriyorsak; bizi aynı şeyleri ayırt etmeye yönelten benzerlikler, aynı zamanda onları mantıksal olarak bağımsız anlamaya da yöneltiyor olamaz mı? Bu tutumu, Peter Strawson'un tutumundan ayırmak gerekir; zira Strawson maddi nesnelerin şeyler olarak kavramsal öncesi bir varlığa sahip olduğuna inanır (EK-I'e bakınız). Ben ise sadece, (kavramdan önce var olan benzerlikler temelinde) niteliklerin şey olarak ayırt edilmesiyle mantıksal olarak ayrı varlıklar oldukları inancı arasında bir ilişki olabileceğini savunuyorum. Bu soruları sormayı yeterli görüyorum; yanıtlarını bildiğimi de iddia etmiyorum.

Elbette bu şüphecilik, basitçe benim kendi yabancılaşmamın; kapitalist bir toplumda yetişmiş olmamdan kaynaklanan ilişkisel algıma ve düşünüşüme dair tamamen kişisel bir başarısızlığın yansıması da olabilir. Ya da insan doğası, dünyanın doğasının üstesinden gelmek için gerçekten yetersizdir. Eğer ikincisi doğruysa, bütün toplumlarda insanoğlu, gerçekliği, en azından bir yere kadar yanlış anlamaya mahkûmdur. Bu durumda, varlıkların, ilişkilerinin toplamı olduğuna ve tek gerçeğin değişim olduğuna inanıyor olsak bile, gerçek olguları anlayışımızla bu inanışlarımıza sadece yaklaşabiliriz. İlişkisel bakış dünyayı bütünüyle kapsayan bir görüş olmaktan çok, iş gören bir hipotez, gerçekliğin doğasıyla ilgili temel bir varsayım olur ve her şeye nasıl baktığımızı ya da bakabileceğimizi betimlemektense bize, nasıl bakmamız gerektiğini öğretir.

Burada ortaya konulan kuşkuların geçerliliğini kabul etsek bile; bu kabul, beni Marx'ın kuramlarıyla ilgili yaptığım analizleri ya da Marx'ın toplumla ilgili yaptığını varsaydığım analizi düzeltmeye

zorlamıyor. Gerekli olan tek şey, “kavramak” terimini hem güçlü hem de zayıf anlamıyla anlamaktır. Güçlü anlamı, zihinsel bir yargılama amacıyla fiili olarak ve doğrudan yaptığımız şeydir; zayıf anlamı ise zihinsel bir yargılama aracılığıyla yapmaya çalıştığımız şeydir (şu ana kadar bu anlamların her ikisi de terimi kullanışımda bir aradaydı). Bu durumda, sadece maddi bir nesneyi olduğu gibi kavramayı seçerken, örneğin baba olmayı aslında bir İlişki olarak kavrayabiliriz. Neden böyle yapmayı seçmemiz gerektiğini, bu bölümün başında bu bakışın üstünlüklerini belirtirken zaten açıkladım.

Marx’ın analizinin içindeki olan toplumsal faktörler, hem güçlü hem de zayıf anlamıyla ilişkisel olarak kavrayabileceğimiz unsurlar içerir. Sermayeyi ele alalım. Sermayenin sömürü özelliğini aslında ilişkisel olarak düşünebiliriz; ama fiziki temelini de bu şekilde görmeyi seçmemiz gerekir (diye düşünüyorum). Son ürün, yani sermaye, Marx’ın ona atfettiği bütün özellikleriyle bir İlişki olarak kalır. Toplum bilimlerinin konularını maddi nesneler olarak değil de ilişkiler olarak düşünmek çok daha kolaydır, çünkü konuları daha soyut bir niteliğe sahiptir ve aralarındaki karşılıklı bağımlılık daha belirgindir. Bu nedenle toplumu ve Marx’ın toplumla ilgili görüşlerini incelerken, mevcut ilişkilerin çoğunu ilişkisel olarak kavramak mümkün olmalı.

Marx’ın ilişkisel dünya görüşü, üç tür sorun ortaya çıkarır: Dünya gerçekten böyle midir? Gerçekliği gerçekten böyle kavrayabilir miyiz? İlişkisel olarak bildiklerimizi başkalarına iletebilir miyiz? Birinci soruya yanıtım şu: Marx’ın görüşü, deneyimlerimizi anlamlandırma konusunda fazlasıyla yararlı olduğuna ve gerçekliği amaçlarımız doğrultusunda biçimlendirmemize yardım ettiğine göre, o halde dünya gerçekten böyledir. İkinci soru için yanıtım, her şeyi ilişkisel açıdan kavramak mümkün olmasa da (“kavrama”nın güçlü anlamıyla), ilgilendiğimiz konuların büyük çoğunluğunu bu biçimde kavramak mümkündür. Şimdi dikkatimizi son soruya, yani bildiklerimizi başkalarına iletebilme sorununa çevirmeliyiz.

İlişkisel görüşü içerisinde Marx'ın kavramlara verdiği içerik ya da anlam, İlişkinin hangi yüzünü aktarmaya çalıştığına göre değişir. EK-I'de Stuart Hampshire, Marx'ı eleştirme niyeti olmadan, basit iletişimin az ya da çok farklı nesnelere atıfta bulunan bir terimler kümesi gerektirdiğini belirtiyor. Ancak Marx'ın böylesi terimleri yoktu. Bu durumun sonuçlarından biri, kendisi ve okuyucuları arasındaki iletişimin sık sık kesilmesidir. Gerçi bu kesilmenin Hampshire'ın korktuğu kadar bütünlüklü olmadığını da söylemek gerekir.

İçsel ilişkiler felsefesini benimseyen hemen hemen bütün düşünürler gibi Marx da dil sorunuyla ve görüşlerinin başkalarına iletiminin ortaya çıkardığı sorunlarla yeteri kadar ilgilenmemiştir. Felsefeler gibi kategoriler de doğru ya da yanlış değil; ama konumuz açısından kendilerine yüklenen anlamı aktarabildikleri ölçüde yararlıdırlar. Bu ölçü kullanıldığında itiraf etmeliyim ki Marx'ın terminolojisi kendisini çok da temize çıkaramıyor; aynı zamanda elindeki malzemeyi düzenleme tekniği de bu eksikliğin üstesinden gelmek için yeterli değil. Yani, Marksizmi yarattığı için Marx'a yüksek bir not vermek gerekiyorsa da, bir iletişimci olarak notu vasatın üstüne çıkamıyor. Eğer Marx, okuyucularının ilişkisel görüşünü ele almada karşılaştıkları zorlukların farkında olsaydı, yardımcı olmak için çok daha fazlasını yapabilirdi. Hampshire'ın özetlediği vahim sonuçlar çok daha etkin bir şekilde engellenebilirdi.

Öncelikle, Marx daha fazla kısa tanım yapabilir ve bu tanımları farklı çalışmalarında tekrarlayabilirdi. Terimlerinin ilişkisel niteliği nedeniyle zorunlu olarak kısmi olsalar da bu tanımlar, terimlerinin anlamıyla ilgili yürütülen kaba tahminleri devreden çıkarırdı. Sonrasında, tartışmasının zaten bir parçası olan bir ifadenin anlamını genişleteceğinde ya da değiştireceğinde, bu işlemeler açıkça belirtilebilirdi. Yahut büyük eseri *Kapital*'de ana terimleri arasındaki karşılıklı ilişkileri göstermek için daha sistemli araçlar kullanabilirdi. Örneğin, ilişkisel bir sistemden birkaç noktayı çekip almak, bu noktaları birbirleriyle ilişkisi içerisinde tanımlamak ve

diğer ifadelerin anlamlarının oluşturulmasında bu sınırlanmış çerçeveyi belirteç olarak kullanmak mümkündü.

Farkına vardıysanız, bunlar benim bu kitapta (özellikle de II. Kısım'da) kullandığım teknikler; Marksizmdeki ilişkileri açıklarken Marx'ın ötesine geçmeye çalıştığım kimi yöntemler. Bu çalışma bir yandan Engels'in daha iyi diyalektik geçişler yapılması yönündeki ricasını yerine getirirken (zira yapmaya çalıştığım buydu), diğer yandan Marx'ın terimlerinin sahip olabileceği biricik sözlük işlevini de sunmuş oluyor.[645] Elbette Marx'ın ilişkisel görüşlerini daha iletilebilir yapmayı başarıp başarmadığıma başkaları karar verecektir.

III

Marx'ın sisteminin en yararlı yönlerinden biri ve belki de en az inceleneni, insan ve doğa arasında var olan etkileşimi sunduğu kavramsal çerçevedir. Marx'ın insana atfettiği güç ve gereksinimler, bu güç ve gereksinimlerin nesnelleşmesi ve ardından doğaya yansıması, sahiplenme yoluyla özellikle de üretimde gelişmeleri ve insanlar arasındaki ilişkileri de içeren bu etkinliğin doğada elde ettiği dönüşüm, içine insanoğlunun ilerleyişini yerleştirebileceğimiz mükemmel bir çerçeve sunar. Dünyaya ilişkisel bakışı gibi, bu bakışın yardımcı bir parçası olan iç içe geçmiş kategoriler seti de ne ispatlanabilir ne de çürütülebilir. Yine bu çerçeve, herkesin erişimine açık olan bilgilere bakmanın bir yoludur; nehir boyunca köprüler orada değil de burada kurulmuştur. İnsanın doğadan sözde "tecriti"ile bağlantılı bütün sorunları es geçmesinin yanında ilişkisel bakışın faydası, dikkatimizi insanın gelişimine; bu gelişmenin değişimi simgeleyen ve değişim üreten faktörlerine vermemizi sağlamasında yatmaktadır. Potansiyellerle ilgili taşıdığı güçlü ima ile özel olarak "güçler"e yaptığı vurgu, bugünü, bireyin her zaman içinden geçtiği bir şey yapar.

Olumsuz yönlere gelirsek, Marx'ın insan doğası anlayışının en temel zayıflığı, koşullar ve davranışlar arasındaki bağdır. Zira

gösterilen bütün özene rağmen bu bağ geliştirilmemiştir. Marx, bireyin şaşırtıcı derecede yüksek bir oranda kendi toplumunun ürünü olduğu ve yaşam koşulları değişirse bireyin de değiştiği konusunda net bir şekilde haklıdır. Ancak hâlâ cevaplanmayı bekleyen en az iki soru var: Bireyin kişiliğinde meydana gelen değişimler her zaman rasyonel midir; yani, yaratılan yeni çıkarlara uygun mudur? Yeni koşulların yeni insanlar yaratması ne kadar zaman alır?

Marx koşulların kişilik üzerindeki etkisinin daima rasyonel olduğuna ve görece çabuk etkide bulunduğuna inanır. Bu görüşlerinin kökenlerini kavramsal çerçevesinde, güçler ile gereksinimler ve (özellikle de) gereksinimler ile arzular arasındaki otomatik bağda, üretken etkinliği amaçsal, çıkarları hem nesnel hem öznel ve bilinci, kişiyi kuşatan koşulların bir yansıması olarak anlamasında bulabiliriz. Bu gibi bağlar başlangıçta insan ve toplum anlayışımıza yardımcı olsa da, deneyimlenen davranışların zengin çeşitliliğini yeterli düzeyde değerlendirmek için, bunların üzerinde birtakım düzeltmeler yapmak gerekir.

İnsanlar bazen irrasyonel bir şekilde ilerlerler. Çıkarlarının ne olduğunu kavramamışlardır; ya da kavramışlarsa da, bu çıkarları en iyi biçimde doyurmak için Marx'ın tahmin ettiğinden daha fazla güçlükle karşılaşmışlardır. Örneğin, bilinçli bir proleter olacakları yerde çoğu işçi ya dindardır, ya milliyetçidir ya da ırkçıdır (ya da hepsi birdendir). Dahası, bütün bir kapitalist dönem boyunca (az sayıda önemli zaman ve yer dışında) böyledirler. Marx, böylesi irrasyonel davranışlar için getirdiği açıklamanın büyük bölümünü yabancılaşma kuramında sunar. Koşulların bu kadar parçaladığı insanlardan doğru düşünmeleri beklenemez. Duygusal ya da zihinsel olarak, verdikleri yanıtlar nesnel ve öznel koşullarını tümüyle hesaba katmaz. Marx bunun tersine inanabilecek durumdaydı; çünkü insanı tasarladığı kategoriler bu iş için bütünüyle yeterli değildi.

Marx, işçilerin gereksinim duydukları şeyi arzuladıklarına (ya da arzulamanın eşiğinde olduklarına) ve gerçek koşullarının ve

çıkarlarının bilincinde olduklarına (ya da bilincine varmanın eşiğinde olduklarına) inandığı için, sosyalist bir devrimle ilgili her zaman iyimserdi. Ama maddi koşullar tam tamına Marx'ın tarif ettiği gibi olsa bile, işçilerin Marx'ın söylediği gibi hareket etmeleri için hiçbir zorunluluk yoktur; tabii eğer böyle bir hareketi olası kılan nitelikleri hayatlarına sokmamışlarsa. Bu nitelikler Thorstein Veblen tarafından "üstünlükleri hesaplama yeteneği" adıyla bir araya toplanmıştır. Marx, ne kadar yabancılaşmış olursa olsun, proletaryanın bu yeteneğe sahip olduğuna inanır.[646]

Marx'a göre işçilerin durumlarının, çektikleri acının büyüklüğünün uç noktalara gitmesi, anlama güçlerini engelleyeceği yerde, üstünlükleri hesaplama işini görece kolaylaştıracaktır. Zira bütün gerçekler tüm yalınlığıyla öne çıkacaktır ve bu gerçeklerden çıkarılan hiçbir sonuç atlanmayacaktır. İşçinin gereksinimleri de doyurulmaları için gerekli araçların tanınması için bastırır. Bu araçlar sistem içinde var olabileceği gibi, sistemin dönüştürülmesini de gerektirebilir. Zira tek başına kapitalist koşullar, işçilerin en uç noktada yabancılaşmış olanlarının dahi, arzu ettiklerini elde edeceklerini garantileyemez. Bu yüzden, işçinin bütün hayatı, sınıf bilincine sahip olma, sınıfının çıkarlarını bilinçli hedefler olarak kabul etme yolunda aldığı eğitimdir.

Marx'ın işçilerde insani niteliklerin tam olarak yok olduğunu hiçbir zaman düşünmediğini belirtmeyi önemli görüyorum. Ona göre insani nitelikler neredeyse tümüyle yıkıma uğramıştır: "İnsanlığın tümünün, görüntüsünün dahi soyutlanması, gelişimini tamamlamış 'proletaryada fiili olarak tamamlanmıştır.'"[647] Ancak, insanın dönüştürmek ve buna uygun olarak enerjisini aktarmak istediği şeyin doğasını kavrama yeteneği olarak anlaşılan amaçsal etkinlik, bu yıkımdan az etkilenir. Bu nedenle proleter sınıf bilinci; ortaya çıktığı zaman, işçilerin akıl yürütme güçlerini, kendileri ve kendi yaşam koşulları üzerinde kullanmalarının sonucudur. Bu bilinç, hem rasyonel bir insan hem de insanlık dışı koşullar içine sıkışmış işçiler olarak zorunlu biçimde oldukları şeyden ortaya çıkar. Böylece Marx'ın, kanıtların ağırlıklı olarak kendisine karşı

olduğunu kabul ettiği zamanlarda bile temel aldığı varsayım, proleter sınıf bilincinin yokluğunu hesap etmesine engel olur. Yani Marx, fiili ya da potansiyel olarak halihazırda var olan kavramsal çerçevenin içine kapanmıştır.[648]

Marx'taki kavramsal bozukluk, işçilerden bahsederken "alçalma"yı "öfke"yle birleştiren Hegel tarafından da paylaşılır.[649] Ancak, şu ya da bu form içerisindeki kalıcı rasyonellik Hegel'in özel bir armağanı değil, o dönemin zihinsel dünyasının geçer akçesiydi. Bir kapitalist olarak işçilerle yakın temasta bulunduğu düşünülen ve *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* (1844) adlı kitabıyla bu konuda uzman olduğu kabul edilen Engels'in de, Marx'taki bu yanlış anlamaya katkısı olmuştur.[650] Bu kitapta, sıradan fabrika işçilerinin Marx'ı zıt yönde etkileyebilecek tarzdaki temasları eksiktir.[651] İnsanların başkalarını rasyonel olarak kabul ettiği varsayılabilir, ancak öğrenilmesi gereken şey onların genelde (veya sık sık) irrasyonel olduğudur. Marx'ın üzerinde etkisi olan bütün ana etkenler, onun bu dersi öğrenmesine engel olmak üzere işliyorlardı.

Bu gerçekleri daha iyi değerlendirmek için Marx'ın kavramsal çerçevesinde farkına varmamız gereken ilk şey, burada irrasyonellik olarak geçen şeylerden çok azının düpedüz delilik olduğudur. Çoğunlukla irrasyonellik, kimi faktörler üzerinde çok az, kimileri üzerinde ise çok fazla durulması ya da doğru miktarda ilginin çok geç gösterilmesi meselesidir. Yaptığı hesapların kendisini ne zaman ve nereye götüreceği düşünüldüğünde denebilir ki, bireyin çevresine gösterdiği tepkiler çarpıklaşmıştır: Kimi gereksinimlerine aşırı derecede düşkün olurken, diğerlerine karşı oldukça soğuktur. Bu aşırılıkların ve eksikliklerin bir kısmı, Marx'ın çeşitli güçlere verdiği ağırlık yeniden dağıtılarak düzeltilebilir. Ama ilk olarak, beş duyu ve konuşma dilinde içgüdü denilen şeyi, Marx'ın yaptığından daha net olarak ayrıştırmak faydalı olacaktır. İnsanın bütün güçleri doğayla ilişkiye geçmek için eşit araçlar olmalarına rağmen, iş eylemleri harekete geçirmeye gelince bazıları "daha eşit" olurlar. Bu

gibi ayrımlar yapmak, bunların hangi güçler olduğunu keşfetmemize de yardımcı olur.

Özellikle, Marx'ın yazılarında hak ettiğinden daha az ilgi görmüşe benzeyen güçlerden biri, cinsellik gücüdür. Gençler cinsellikle daha ilgilidir, cinselliği düşünmek ve bu güdüyü doyurmaya çalışmak için daha fazla zaman harcarlar ve birçok yetişkinden çok daha fazla cinsellikten etkilenirler (hatta cinsel ilişkiye girmemek, bu ilişkiye girmekten daha fazla etkiler onları). Freud'dan sonra birçok yetişkin bunu kabul edecektir. Eğer yemek yemezsek, ölürüz; peki cinsel dürtü doyurulmazsa ne olur? Ölmeyiz, ama o zaman bu perhiz kişiliğimizi nasıl etkiler? Hangi nitelikleri güçlendirir, hangilerini zayıflatır? Bu sorulara kesin cevaplar veremeyiz; ancak izlenimim o ki, bütün sınıflar için cinsel bastırmanın etkisinin, bu sınıfların irrasyonelliğine önemli derecede katkıda bulunmaktadır.[652]

Doğru miktarda ilginin çok geç gösterilmesi derken aklımdaki, yeni koşulların ortaya çıkışı ve bunların kişilikte meydana getirdiği değişiklikler arasındaki zaman farkıydı. Marx böyle bir zaman farkının zorunlu olduğunu kabul etmesine rağmen, bu zaman farkını yeteri kadar uzun tutmamıştır. Bu gecikmenin beraberinde getirdiği potansiyel zararı da doğru tahmin edememiştir. İnsanlar kişisel ve sınıfsal niteliklerinin çoğunu çocukluklarında kazanırlar. Ancak bizi biz yapan (en azından verdiğimiz ana tepkiler açısından), en başta aile tarafından aktarılan koşullardır ve yaşamlarımız boyunca bu koşullar çok az değişir. Bu nedenle, insanlar ergenliğe erişinceye kadar içinde yetiştikleri koşullar değişmiş olsa da, kişilikleri geçirdikleri koşulları yansıtmaya hâlâ devam edecektir. Eğer Marx aile konusunu daha yakından incelemiş olsaydı, nitelikleri üreten bir fabrika olarak ailenin bir ya da birkaç nesil geriden geldiğinin kesinlikle farkına varırdı; bir ailenin bugün ürettiği insanlar, dünün sorunlarıyla ancak yarın ilgilenebileceklerdir.

Kişilikleri mevcut koşullardan en çok etkilenen çocuklar bile, tam olarak bu koşulların gerektirdiği kişiler olmazlar; zira aile, bakış açıları geçmiş koşulları yansıtan yetişkinlerle doludur. Bu haliyle

aile, toplumun çocukları etkisi altına aldığı başlıca mekanizma olur. O halde mevcut koşullar, yetişkinler üzerindeki etkilerini çok geç gösterirler. Kendileri üzerlerinde hemen hemen hiçbir etkiye sahip olmayan gençlere ise, onlar üzerindeki olası etkilerini hem dağıtan hem de değiştiren bir prizma aracılığıyla ulaşırlar. Sonuç olarak, sadece uç örneklerde yeni koşullar, insanları (ki bunlar genelde genç insanlardır) davranmaları gerektiği gibi davranmaya zorlayabilir. Kapitalist toplum gibi hızlı değişen toplumlarda bu (hızlı değişim gösteren kapitalizmin yüzeysel yönleri olsa da), çoğu insanın kişiliklerinin, hayatlarını hiçbir zaman yakalayamadığı anlamına gelir. İnsanlar, uyumsuz olmaya mahkûmdur; verdikleri tepkiler asla zamanı yakalayamayacaktır.

Bu zaman farkından kaynaklanan irrasyonelliği kavrayabilmek için Marx'ın kavramsal çerçevesine "kişilik yapısı" fikrini ekleyeceğim. Buna göre kişilik yapısından anlaşılan, eski davranış kalıplarının, düzenlenmiş alışkanlıklar olarak içselleştirilmesidir. Karakterolojik hatların bu biçimde katılaşması kişilik oluşurken meydana gelir; ancak ayrı bir üründür; gelecekte karşılaşacağımız koşul ve durumlara nasıl tepki vereceğimiz üzerinde ayrı bir etkiye sahiptir.

Kişilik yapısı düşüncesi, Marx'ın temel çerçevesine çok az zarar verir; Marx'ın betimlediği etkileşimler eskisi gibi devam etse de; [bu yeni unsurla birlikte] koşullar ve tepki, gereksinim ve arzular, nesnel ve öznel çıkarlar ile eylem ve bilinç arasında bir şey durmaktadır ve bu saydıklarımızdan birinin diğeri olabilmesi için, bu unsur aracılığıyla dönüşüme uğraması gerekir. Böylece kişilik yapısı hem yabancılaşmanın bir ürünüdür, hem de hayatın gerçek koşullarıyla birlikte yabancılaşmış etkinliği besleyen bir nedendir. Bu yeni unsurun eklenmesiyle işçilerin eğilimlerinin neden sık sık mevcut durumun gerektirdikleriyle çatışma halinde olduğunu, neden işçilerin mevcut durumu sürekli yanlış anladıklarını ve neden kendi çıkarlarını arttıracak yollardan bu duruma yanıt veremediklerini daha iyi açıklayabiliriz. Aynı zamanda insanların bugün neden bir nesil öncesi için; bir zamanlar yaşanmış ama artık ortadan kalkmış

bir savaş ya da bir buhran zamanı için rasyonel olabilecek biçimlerde hareket etmeye yöneldiğini de daha iyi açıklayabiliriz.

Kişilik yapısı düşüncesi, proletaryanın "özgürlük korkusu" olarak adlandırılan şeyi ve de otorite karşısında uysallıklarını açıklamaya yardım eder. Her ikisi de, sonuçta, geçmişte yapılan şeyleri gelecekte de tekrarlama girişimleridir.[653] Son olarak, kişilik yapısı kavramı milliyet, ırk ve dinin irrasyonel duyarlılıklarını açıklamaya da yardım eder. Bu duyarlılıklar, kendi başlarına bir hareket ve güç kazanmış olan, içselleştirilmiş önceki davranış kalıplarının birer yansıması olarak ele alınırlar.[654]

Böylece ne zaman kapitalist sistem krize girse, ne zaman yeni çözümler üretmek işçilerin yararına olsa, işçilerin kişilik yapıları onları, daha önce yaptıkları ve nasıl yapılacağını bildikleri biçimde hareket etmeye devam edecekleri tarzda eskiden kalma koca karı ilaçları aramaya doğru yönlendirir. Elbette emperyalizmin yükselmesiyle birlikte yeni toplumsal ve ekonomik koşullar gelişmiş, işçilerin payına düşenler ve sınıflar arası hareketlilik artmış, proletarya hareketliliği genelde zayıf liderlik nedeniyle başarısızlığa uğramış, beyaz yakalıların işçi sınıfı içerisindeki oranı artmış ve kapitalistler ulusal ve ırkçı antagonizmaları daha da kızıştırma yollarını aramışlardır. Marksistlerin haklı olarak savundukları gibi, bütün bunlar proleter sınıf bilincini engellemeye hizmet eder. Ancak Marx'ın analizini benimseyenler, çoğu işçinin kişilik yapısının da bu işte kabahati olduğunu nadiren kabul eder. Marx'ın çerçevesine bu kavramın kazandırılmasıyla birlikte işçilere, sadece içinde yaşadıkları koşulların değil, kendilerinin; eski koşulların ürünü olan kendi kişilik yapılarının da mahkûm ettiği tutsaklar olarak bakmak gerekecektir.

Bugün için, gecikmiş rasyonellik anlayışının etkisini sosyalist uygulamalardaki irrasyonellik anlayışının etkisiyle ikame etmek sadece bir öneri olma niteliğine sahiptir. Eğer, yabancılaşmalarının bir parçası olarak işçiler, koşulları arasına kişilik yapısını da katıyorlarsa ve bu kişilik yapısı, işçilerin bu koşullara (ne kadar kötü olursa olsun) rasyonel yollardan ulaşmasını engelliyorsa, yaygın bir

sınıf bilinci edinme çabalarının hepsi başarısızlığa mahkûmdur. O halde, oluştuğu yıllarda işçilerin kişilik yapılarını etkileyecek, kimi araçlar bulunmadıkça kişilik yapısında içselleştirilen davranış kalıplarının zamanla gelişmeyeceği ya da daha açık olarak, şimdi sahip oldukları kalıcılık derecesine hiçbir zaman ulaşamayacağı kesindir.

Gelişmiş kapitalist ülkelerde genç işçi sınıfı üyelerinin kişilik yapısını değiştirmeye aday, zaten bir dizi olay vardır. Bunlar arasında Vietnam Savaşı, Soğuk Savaş'ın ve onunla birlikte anti-komünist ideolojinin duraklaması, öğrenilmiş ülkülere karşı girişilen ve giderek daha belirgin hale gelen ırkçılık, her gün televizyonda izlemeye başladığımız açlık ve sefalet, toplumsal hizmetlerde ve eğitimde sık sık yaşanan kesintiler, eğitimini yeni tamamlamış ve her türlü niteliğe sahip grup arasında artan işsizlik, hap ve uyuşturucular ve her ikisiyle de mücadele etmek amacıyla artan gerici yeni püritanizm yer alır. Her bir örnek için, bir önceki neslin içinde yetiştiği ve kişilik yapısına dönüşmesi yoluyla işçilerin yazgılarını sessizce kabul etmelerinde önemli bir rol oynayan davranış kalıbı, artık gençleri mevcut toplumsal ve siyasal sistemle şu ya da bu açıdan karşı karşıya getiren davranışa dönüşmüştür. İşte bu bağlam içerisinde günümüz gençlik isyanları, bilhassa giderek artan sayıda proleter genci kapsadıkça, alternatif bir gelecek görüşüne izin verir. Büyük bir protesto hareketinin kendisi devrim değildir; sosyalist bir devrimi tetikleyecek gibi de değildir. Ancak bu protesto yarının işçilerini dönüştürmeye yardım ederek (kapitalist krizler ve bir sonraki ve onu izleyen emperyalist savaşlarla birlikte) böyle bir devrimi mümkün kılabilir.[655]

IV

Marx'ın ilişkisel dünya görüşü ve insan doğasını ele aldığı kavramsal çerçevenin yanında, yararlı olduğunu belirttiğim Marksizmin üçüncü unsuru, yabancılaşma kuramıdır. Gerçeklikte ve özel olarak da insan ve doğa arasında şimdiye kadar çözümlemesi

yapılmış ilişkilerin büyüklük ve çeşidine dayanarak yabancılaşma kuramı, insan ve doğa arasındaki bu etkileşimin kapitalist toplumda aldığı formları eksiksiz olarak göstermeye girişir. Marx'ın diyalektiği her şey için, insan doğası anlayışı ise insan ve doğa arasındaki bağ için ne anlama geliyorsa, yabancılaşma kuramı da bu bağların kapitalist versiyonu için o anlama gelir. Bu üçü, bir piramit oluşturur. Bu nedenle, ilk ikisinin faydaları arasına şu da eklenebilir: Bunlar, yabancılaşma kuramını mümkün kılarlar. Yabancılaşma kuramının faydası ise en çok, kapitalist kaosun anlamlandırılmasında görülür.

Marx'ın işçisi ve emeği, ürünü, diğer insanlar (özellikle de kapitalist) ve türü arasında çizdiği temel ilişkiler, onun zamanından bizim zamanımıza çok önemli değişiklikler geçirmemiştir. Arada yaşanan olayların gerektirdiği tek temel düzeltme, işçilerin maddi koşulları ve sistemden aldıkları payın iyileşmesiyle ve belki de kapitalistlerle kurdukları ilişkiye damgasını vuran uygarlaşma ile ilgilidir. Bunlara rağmen, emek hâlâ başka birine hizmet etmek için gerçekleştirilen üretici etkinliktir; bir gereksinimin karşılanmasından ziyade, dışarıdan gelen bir baskıya verilen yanıttır. Ürün hâlâ işçiden koparılan ve işçinin, yanlış anlaşılan gereksinimlerini doyurmaya çalıştığı bir şeydir. Aynı sınıf içinde ve farklı sınıflar arasında bu durumun ortaya çıkardığı insan ilişkilerine hâlâ, iş, mal ve para için girişilen rekabet hâkimdir.

Bu yabancılaşmış ilişkilerin ipuçları kapitalist toplumun her yerinde bulunabilir. Hayatın her alanında birey, diğer insanların ve kendi ürünlerinin manipüle ettiği bir nesne olarak kalır. Bir üretici olarak ne zaman, nerede ve nasıl çalışacağı söylenir. Bir tüketici olarak ne alacağı ve aldığını nasıl kullanacağı telkin edilir. Öte yandan reklamcılığın çarpıcı gelişimi tüketimin ne derece insani olduğunu gayet açık hale getirir. İnsanlar siyasi yaşamda Marx'ın zamanında oynadıklarından daha büyük bir rol oynamaz. Akademik dünyada disiplinler arası sınırların ve de gerçek-değer ayrımı gibi yabancılaşmış ilkelerin sorgulanmayan hükümdarlıklarının, aslında kemikleştiğine tanık oluruz. Cinsler arası ilişkilerde kadınlar hâlâ bir

nesne olarak görülür. Toplumsal düzeyde sınıf, ulus, din ve ırk, gerçekten insani ilişkiler kurmak için her bireyin kaçması gereken hapishaneler olarak kalır.

Fetişizm dizginlerinden boşalmıştır. İnsanlar kanunları, anayasaları, kralları, tanrıları, gelenekleri, ahlak değerlerini, akademik ödülleri kendi yarattıkları şeyler olarak görmezler; onun yerine, bunlara bağlılıklarını sunarlar ve kendileri üzerinde egemenlik kurmalarına izin verirler. Olaylara bu ağın üzerinden bakabilen bir birey de daha iyi durumda değildir; zira hâlâ diğer insanların kendisini içine düşürdüğü eylem ve hezeyanların tutsağıdır. Nihai bozulma; yani, kraliyet ailesi, sinema sanatçıları, futbolcular ve çeşitli müzik grupları aracılığıyla deneyimlenen temsili yaşam, hiç bu kadar yaygın olmamıştır. Şöhretin biçimlendirdiği gerçek olmayan kâğıttan bebeklerin yarattığı hazdan zevk almak, içsel boşluğun en perişan ifadesidir. Son olarak, kapitalizmde her şeyin bir fiyatı vardır; her şey para karşılığında mübadele edilebilir. Bu ise, her şeyin üretiminde içerilen yabancılaşmış etkinliğin göstergesidir. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde insanlar, hiç olmadıkları kadar değerleriyle alınıp satılabiliyorlar. İnsanlar, beğenileri ve ürünleri para ile ölçülebildiği sürece, bu durumun neden böyle olduğunu açıklamada yabancılaşma kuramı yararlı olacaktır.

Yabancılaşma kuramının toplumsal varlığımızın bu gibi çeşitli yönlerini açıklamada yardımcı olduğunu iddia etmek, kuramın bu yönlerin herhangi birine tam bir açıklama getirdiğini ya da her şeyi açıkladığını söylemek değildir. Dinde suçluluk hissinin oynadığı rolü açıklamak için örneğin, bu kuramdan başka yerlere bakmak gerekir. Marx'ın yüz yıl öncesinin kapitalizmini resimlemek için kullandığı kavramların değiştirilmeden bugünkü durumu betimlemede kullanılabileceğini de iddia etmiyorum (gerçi, ilişkisel görüşe göre bu kavramların anlamları toplumda meydana gelen değişikliklerle aynı hızla gelişmiştir). Hâlâ, toplumsal bütünlüğü biçimlendirecek farklı yollar; öğrendiğimiz yeni şeyleri ve yakın dönemde deneyimlediklerimizi Marx'ın çizdiği çerçeveyi yıkmadan

daha iyi açıklayabilecek yollar aranmaktadır. Bu çalışmada “kişilik yapısı” kavramıyla, bu doğrultuda bir adım attık.[656]

Dahası, kapitalizmde yabancılaşmanın yerine vurgu yapmak, kimi yabancılaşma ilişkilerini barındıran diğer toplum formlarının benzer terimlerle betimlenemeyeceği anlamına da gelmez. Gördüğümüz gibi Marx, feodalizmde de yabancılaşmadan bahseder. Günümüzün “komünist” ülkelerinde yabancılaşmayla ilişkilendirebileceğimiz birçok niteliğin bulunabileceğine de şüphe yoktur. Örneğin Sovyet yazarlar, üretim araçlarının kamulaştırılmasının ve kapitalist sınıfın lağvedilmesinin yabancılaşmanın bütün formlarını ortadan kaldırdığı yönündeki iddialarında basitçe hatalılar. Öte yandan, Marcuse şu iddiasında son derece haklı görünüyor: Zenginlik, iş bölümünün bir fonksiyonu olan emek zaman ile ölçülmeye devam ettiği sürece, yabancılaşma da var olmaya devam edecektir.[657]

Ancak, herhangi bir formda ve herhangi bir düzeyde yabancılaşmanın var olmasıyla, yabancılaşma kuramının geçerliliği arasındaki önemli ayrımı yapmak gerekli. Açıkladığım gibi, Marx yabancılaşma kuramını kapitalizmdeki bireyi değil; bireyin durduğu yerden kapitalizmi anlamak için kullanmıştır. Bu ise sadece bireye değil; bireyin doğasının unsurlarına da odaklanarak başarılmıştır. Kurama göre birey, bu unsurlar üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiştir; tersine, artık onlar bireyi kontrol etmektedirler. Böyle olunca bütün süreç, kapitalist piyasanın işleyişiyle tamamen gizemli bir hale gelir ve bu gizem de “yabancılaşma”nın anlamının içsel bir parçasıdır. “Komünist” ülkelere gelince; “komünist” ülkelerdeki insanların kontrol edildiğini ve Batı’daki insanlara benzer yollardan psikolojik olarak tepki verdiklerini kabul etsek bile (ki bu bana göre aşırı basitleştirilmiş bir varsayımdır), insanları kontrol eden aygıt ve kurumların radikal bir değişim geçirdiği açıktır. Önemli olan ise, kapitalist piyasanın planlı ekonomiyle ikame edilmesidir. O halde “komünist” ülkeler bağlamında yabancılaşma kuramı, anlamının tam yarısını kaybeder; insan ve toplumla ilgili bir kuram olmaktan çıkar, toplumundan ayrı olarak insanla ilgili bir kuram olur. Zira kuram, “komünist” ülkelerin özgül doğasıyla ilgili bizlere hiçbir şey

anlatmamaktadır (belki benzetme yoluyla bir şeyler anlatır ama böylesi çıkarımlar oldukça yanıltıcıdır). Anlamdaki böyle bir azalma, kuramın özelliğini değiştirir. Kapitalizmle ilgili insanların betimlenmesini bütün sistemin nasıl çalıştığının açıklanmasıyla birleştiren analitik bir kuram olacağı yerde, insanların kendi hayat koşullarına gösterdikleri öznel tepkiyi betimleyen psikolojik bir kuram ve de bu durumu bir eksiklik olarak gören etik bir kuram haline gelir. İnsanlar toplumlarından ayrı olarak düşünüldükleri için artık etik yargılamanın konusu gerçek insanlar değil, soyutlanmış insani niteliklerdir ("komünist" ülkelerde bulunduğu gibi genel olarak insandır). Aynı, yargılamanın dayandığı ölçütün artık gerçek toplumun doğasındaki bir potansiyel değil de, aynı derecede soyut bir iyi kavramı; yani, soyut bir ilke olması gibi. Bu biçimde değişikliğe uğramış bir yabancılaşma kuramının gerçek-değer ayrımına karşı koyamadığı ve kitabın Dördüncü Bölümünde bu ayrıma yöneltilen bütün eleştirilere açık olduğu aşikârdır. Yukarıda dile getirilenlerin hiçbiri "komünist" ülkelerde görülen yabancılaşmanın kuramsal olarak incelenemeyeceğini ya da ele alınamayacağını ima etme amacı taşımıyor. Söylemek istediğim şu: Bu insanlar ve bu özgül toplumlar arasındaki etkileşim sadece planlamanın, komünist partinin, devletin ve genel olarak bürokrasinin belirleyici rolüne odaklanan bir kuram ile yeterli derecede kavranılabilir. Marx'ın yabancılaşma kuramı ise böyle bir kuram değildir.

Yabancılaşma kuramının belki de en yeni ve bu nedenle de işimize en çok yarayan yönü; içerdiği hataları artık genelde Musa'nın hataları kadar açık kabul edilen emek değer kuramıdır.[658] Göstermeye çalıştığım gibi çoğu eleştirmenin okları, kendi yaptıkları bir bostan korkuluğuna yönelmiştir. Kesin satış fiyatı olarak emeğin değer ürettiğini ispatlamaya çalışmak yerine Marx, neden yaşadığımız dönemde emeğin, ürününün değeri olarak ifade edildiğini açıklamakla ilgilenmiştir. Dahası, bildiğim kadarıyla bu işe girişen tek düşünür de Marx'tır. Bunun ("neden insanın ürettiği her şeyin bir fiyatı vardır?" sorusunun) kapitalizmde açıklama

gerektiren ana olgu olduğu konusunda Marx'a katılıyorum. Bu soruya verdiği cevabı oluşturan, yabancılaşmanın birbiriyle iç içe geçmiş ilişkileri, esas olarak, o dönemdeki ekonomik süreçleri değerlendirmenin bir yoludur. Bu ekonomik süreçler değişikliğe uğramış olmalarına rağmen hâlâ devam ediyorlar ve emek hâlâ ürününün değeriyle ifade ediliyor. Ve bu olgular için sadece Marx'ın emek değer kuramı doyurucu bir açıklama sunuyor.

Bana kalırsa emek değer kuramı ek bir iş daha görüyor: Bu yaşadıklarımızı meşrulaştırma sorumluluğunu kapitalizme yüklüyor. Sosyalizm lehine geliştirilen iddiaların çoğu "neden sosyalizm?" sorusunu cevaplamaya çalışan savunma girişimleridir; sosyalizmin kapitalizmden daha yeterli, ahlak açısından daha üstün ve şu ya da bu biçimde daha iyi olduğunu göstermeye çalışırlar. Ancak eğer analizimiz, değerin yabancılaşmış emeğin en soyut formu olduğunu, sadece böyle bir emekten gelebileceğini gösterirse, o zaman ortaya şöyle bir soru çıkar: Hangi hakla kapitalist bu değerin bir kısmını talep edebilir? Bu soruyla birlikte, savunma yükümlülüğü de sistemi değiştirmek isteyenlerden, bu değişikliğe karşı çıkanlara geçiyor. Kısaca, emek değer kuramı kapitalisti, oynadığı rolü ve elde ettiği kazancı haklı çıkarmaya zorlar; ama kapitalizmde böyle bir haklı çıkarma mümkün değildir. Yani emek değer kuramı kapitalizmi öyle bir köşeye sıkıştırır ki, kaçış yoktur. Tek bir kolay yol dışında: O yol da, işçilerin bu durumun farkına varmasını engellemektir.

Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'deki iddiaları, aynı yolu kullanarak kralların ve aristokratların ayağını kaydırmıştır. Demokrasiyi savunmak yerine Rousseau, toplumsal sözleşmeyi ihlal ettikten sonra kral ve aristokratların neden yönetmelerine izin verildiğini cevaplaması gerekliymiş gibi gösterir ve bu biçimde Marx'ın daha sonra sosyalizm için yaptığını liberalizm için yapar. Marx'ın emek değer kuramındaki amaçlarından biri, kapitalisti, uzlaşma tekliflerini geri çeviren, faydasız ve hatta toplumun sırtındaki tehlikeli bir kambur olarak görmemizi sağlamaktır ve bu konudaki başarısı övgüye değerdir.

Emek değer kuramını da içeren yabancılaşma kuramının, sadece Marx'la belirli temel inançları paylaşan kişiler için kapitalizmi anlamada yararlı bir araç olduğu şimdi açık olmalı. Örneğin, insanın etkinliği, ürünü ve diğer insanlarla arasında betimlenen türde ilişkiler olduğunun kabul edilmesi gerekir. Dahası, kapitalistler ve işçiler için çizdiği resmin en azından genel çerçevesi konusunda hemfikir olunmalıdır. Eğer kapitalistlerin kendilerini düşündükleri reddedilir ve gerçekten işçilerin çıkarlarını kalpten istedikleri savunulursa, yabancılaşma kuramının dayandığı temel taşlardan biri kaldırılıp atılmış olur. Zira kimi insanların diğerlerini manipüle etmesi, sadece bu manipülasyonu gözlemleyenler için açıklama gerektiren bir olgudur.

Ancak daha önemlisi, Marx'ın insanın potansiyelleriyle ilgili anlayışının; yani, bugün insanın yaşadıklarının, yaşayabileceklerinin sadece ufak bir parçası olduğunun kabul edilmesidir. İnsanların etkinlikleri ve ürünleri arasındaki ilişkide nelerin mümkün olduğuna dair bir düşüncenin yokluğunda, mevcut durumun yetersiz olduğu alanların tanımlanmasına gerek kalmaz; mevcut durum "normal" görünür. O halde Marx'ın genel bakışı paylaşılmadığında "yabancılaşma" teriminin kendisi, çok başka bir şey ifade edecektir; Marx'a ifade ettiğinden farklı bir ilişkiler grubu iletecektir. Tersi nasıl mümkün olabilir ki?[659]

Ancak, yabancılaşma kuramında elde edilen düzenlemenin kendisinin, belirli ilişkileri ortaya çıkarıp vurgularken, diğerlerinin değerini azaltarak bizi Marx'ın görüşlerini desteklemeye ittiği de açıktır. Başka bir deyişle Marx'ın kapitalizm yorumu, bu açıklamayı yararlı kılmak için kabul etmemiz gereken gerçek ve potansiyel ilişkileri odak noktası haline getirir. Bir kere Marx'ın sorunu tanımlayışını kabul edersek, cevabı kabul etme yolunda oldukça büyük bir mesafe kat etmiş sayılırız. Kaldı ki Marx'ın cevabı bırakın başkalarını, en pasif gözlemcileri bile devrimci değişimin öznelerine dönüştürür. Bu yönüyle Marx üzerine çalışmak, Marksizmi zorunlu kılmaya hizmet eder. Belki de bütün filozoflar bunu yapmaya

çalışıyorlardır; ama bu çabasında Karl Marx kadar başarılı olan başka bir düşünür bilmiyorum.

644 Marx, "Letter to Ruge", içinde *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, L. O. Easton ve K. H. Guddat (çev. ve drl.) (New York, 1967), s. 212

645 *Selected Correspondence*, s. 110

646 Thorstein Veblen, "The Economics of Karl Marx: II" içinde *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays* (New York, 1961), s. 441

647 *Kutsal Aile*, s. 52

648 Şu iddiadan bunu açıkça görmek mümkündür: "Sorun, şu ya da bu proleterin, hatta şu anda tüm proletaryanın neyi amaçları olarak gördükleri değildir. Sorun, proletaryanın ne yapmaya mecbur olduğu ve olacağıdır." A.g.e., s. 53

649 Marx alıntı yapmıştır, a.g.e., s. 51

650 Bu çalışmada Engels şöyle yazıyor: "Ortalama bir İngiliz işçi yazmayı bırakın zar zor okuyabilmesine rağmen, kendi çıkarının ve kendi ülkesinin çıkarının nerede yattığına dair bir anlayışa sahiptir. Burjuvazinin bencil çıkarlarının nerede yattığını ve orta sınıftan neler beklenebileceğini de bilir." Engels, *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, W. O. Henderson ve W. H. Chaloner (çev.) (Oxford, 1958), s. 128

651 Marx'ın, protestolara gelen işçiler, yani kendisi gibi "devrimciler" dışındaki işçilerle fazla teması olmamış gibidir. Proletarya yerine sosyalist siyasetle ilgilenen bu işçiler, yaptıkları iş açısından diğer arkadaşlarından daha iyi ve yüksek bir konumdaydılar; temel olarak nitelikli ve kendi işine sahip işçilerdi. Örneğin, Marx'ın Londra'da kaldığı ilk dönemlerde önemli görevler üstlendiği İşçi Eğitim Derneği'nin aktif üyelerinden Heinrich Bauer bir ayakkabıcı, Joseph Moll bir saatçi, Karl Pfander bir boyacı, George Eccarius ve Frederick Lessner ise terziydi (Lessner, "Before 1848 and After", *Reminiscences*, s. 151). Marx, işçi sınıfından arkadaşlarının, bu sınıfın istisnaları olduğunun farkındaydı ancak elinden bir şey gelmiyordu. Denebilir ki proletaryayla çok sınırlı temasa sahip olması, yanlış genellemeler yapmasına neden olmuştur.

652 Cinsel temsilin bu irrasyonelliğin üretimine yardımcı olma noktasındaki potansiyel rolüyle ilgili harika bir tartışma için bakınız Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, T. P. Wolfe (çev.) (New York, 1946), s. 19-28, 122-43

653 Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu* (Londra, 1942), s. 1-19

654 Kişilik yapısıyla ilgili faydalı ayrımlar için bakınız Wilhelm Reich, Kişilik Çözümlemesi, T. P. Wolfe (çev.) (New York, 1961), Kısım II ve Hans Gerth ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure* (Londra, 1961), Kısım I ve II

655 Sınıf bilinciyle ilgili daha detaylı görüşlerim için bakınız "Toward Class Consciousness Next Time: Marx and the Working Class", *Politics and Society* (Güz 1972). Bu konuya Reich'in yaptığı katkının daha geniş bir tartışması için bakınız B. Ollman, *The Marxism of Wilhelm Reich*, "the Social Function of Sexual Repression" içinde *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin* D. Howard ve K. Klare (drl.) (New York, 1971) ve "Introduction" içinde Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Marxist Writings*, *1929-1934* (New York, 1973)

656 Bu alanda Marx'ın kavramsal çerçevesini yeniden gözden geçirme çabalarının en yenisi, Marcuse'nin "doğru" ve "yanlış" gereksinimler arasında çizmeye çalıştığı merkezî ayrımda görülebilir. Herbert Marcuse, Tek Boyutlu İnsan (Boston, 1964), s. 6. İşçilerin kişilik yapılarında kök salan engelleri aşmak ya da yıkmak yerine, Marcuse sosyalistlerin ikilemini hepimizde yer eden insani ve yabancılaşmış gereksinimler arasındaki mücadele olarak yeniden dile getirir. Ancak bu geniş ayrıma odaklanınca, insanın kişiliğinde değişim üreten araçlar gözden kaçar. Bu yeniden kurgulama Marcuse'nin yanlış unsurlara vurgu yapmasına yol açar. Oysa ben, toplum içerisindeki özgürleştirici taleplerin (öğrenciler ve üçüncü dünyadan gelenler) devrimci özneler olarak baskın olduklarını düşünüyorum.

657 H. Marcuse, *Sovyet Marksizmi* (New York, 1961), s. 222

658 Sidney Webb, *The Decay of Capitalist Civilization* (Londra, 1923), s. 220. Daha 1922'de, emek değer kuramından Marksizmin "en saygın safsatalarından" biri olarak bahsediliyordu. N. Carpenter, *Guild Socialism* (Londra, 1922), s. 237

659 "Yabancılaşma" teriminin yarattığı bunca kafa karışıklığı, insanların bu kavramı basit memnuniyetsizlikleri ya da daha kötüsü, toplumsal uyumusuzluk hissi için kullanmalarına kadar geldi. Ampirik düşünen sosyologlar, yabancılaşmayı ölçmeye bile çalıştılar. Yabancılaşma kavramının normatif unsurlarını sıyırıp atma ve geriye kalanı ölçme girişimleri için bakınız Melvin Seeman, "On the Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, xxiv (1959), s. 786. Böyle bir kafa karışıklığı karşısında önerilen en iyi çözümün, bu kavramı tamamen bir kenara bırakmak olması şaşırtıcı değil. Bakınız Pierre Naville," Alienation and the Analysis of the Modern World", *The Review*, IV, 1 (1962), s. 56. Eğer "yabancılaşma", çözdüğünden daha fazla sorun yaratıyorsa, bu kavramı kullanmayı bırakmak elbette iyi olur. Ancak, bu çalışmanın gösterdiği gibi, böyle yapılması gerektiğini düşünmüyorum.

EK-I

İÇSEL İLİŞKİLER FELSEFESİNİ SAVUNMAK

Bu ekte, içsel ilişkiler felsefesine yöneltilen önemli eleştirilerden bazılarını kısaca incelemek istiyorum. En sık dile getirilen ve kesinlikle en anlamlı eleştiri, tikelliklerin tanımlanmasının zorluğuyla ilgilidir (kimileri bunun imkânsız olduğunu bile iddia edebilir). Başka bir deyişle, bu ilişkilerin bir sandalyeyi, bir insanı ya da herhangi tikel bir nesneyi (yani bunlardan daha azını ya da fazlasını değil de, tam da bunları) meydana getirdiğini nasıl bilebilir; ilişkiler ağını bu nesneleri oluşturacak şekilde nasıl ayırt edebiliriz – başkalarına gösterme ve kabul etmelerini sağlama da buna dahildir. Bu eleştiri, metinde sözü edilen parçaları kimliklendirme sorununun bir versiyonudur aslında.

Bu eleştiriyi yönelten Stuart Hampshire, gerçekliği parçalara bölmenin çok sayıda yolu olduğunu kabul eder. Ancak başkalarına konuyu iletebilme gerekliliğinin, gerçekliği az ya da çok belirgin parçalara ayrılmış olarak düşünmeyi zorunlu kıldığını söyler. Hampshire'a göre "gerçekliğin farklı tür ve tarzlarda kalıcı şeylerden oluştuğunu düşünmemiz kaçınılmazdır." Zira "konuşurken 'bu şöyledir, böyledir' diyebileceğimiz tarzda terimler olmalıdır".[660] Hampshire'a göre, bir "şey" ve şeyin "özellikleri" arasında mutlak bir ayrıştırma yapabilmek mümkün olmalıdır. Şey olarak kabul edilen, referans noktası olarak alınır; bu referans

noktası, şeyin özelliklerinin geçirdiği bütün değişimlere rağmen gözlemci açısından aynı kalır. Bu kuralı çiğnemenin; yani, bir şeyi niteliklerinin toplamı ve her bir niteliği de potansiyel olarak bir şey olarak görmenin cezası, insanların ne söylediğinizi anlamamaları olacaktır.[661]

Peter Strawson, sadece belirli şeyleri tanımlamakta başarılı olduğumuzu; çünkü bunların şeylerin gerçekte büründükleri formlar olduğunu savunarak bu iddiayı dolaylı olarak destekler. Gördük ki Hampshire, iletişim kurmanın gerekliliklerini öne sürerek tikelliklerin ilişkisel görüş temelinde tanımlanabileceği olasılığını reddeder. (Hampshire'ın yaklaşımını eleştirmeyen) Strawson ise sağduyuya dayanan bir gerçeklik anlayışı temelinde ilişkisel görüşe karşı çıkar. Kitabı *Individuals*, insanların dünyanın tikel şeylerden ("nesnel tikellikler"den) oluştuğuna inandığı iddiasıyla başlar ve biter. Strawson, işinin bu görüşü destekleyecek gerekçeler bulmak olduğunu düşünür.[662] İlginçtir ki, bu çalışması algıyla ilgili tek bir bölüm bile içermez. Bu durum, Strawson'un tikel şeylerin varlığıyla ilgili sağduyunun yargılarına sadık kalma konusunda ne kadar istekli olduğunun işaretidir. Esas itibariyle kendisini, neden temel tikelliklerin maddi cisimler olması gerektiğini açıklamayla sınırlar.

Strawson'ın inandığı gibi eğer maddi cisimler, şeyler olarak zihinde kavramlaştırılmalarını önceleyen bir varlığa sahiplerse, onları nasıl tanımlarız? Strawson'a göre herhangi bir şeyi tanımlamak için gerekli olan biçimsel koşulların sağlanması için, onları ayrıştıran tek bir gerçeğin, sadece onun için doğru olan bir şeyin bilinmesi yeterlidir.[663] Ancak daha sonra, bu olası ayrıştırmayı sağlayan bütün gerçekleri, "söz konusu tikelliği, (…) varlığında hepimizin söz sahibi olduğu tikelliklerin bütüncül bilgisine dâhil olan diğer öğelerle" ilişkilendirdiğini itiraf eder.[664] Hampshire'ın "bu şöyledir, böyledir" demesini sağlayan terimin, Strawson'a söz konusu varlığı diğer varlıkların arasına yerleştirirken yardımcı olduğunu; yani maskelenmiş bir ilişki olarak iş gördüğünü söylemek abartı olmayacaktır. Tersi nasıl mümkün olabilir ki? Bir şey tek başına nasıl ele alınabilir? Böyle ele alınırsa, onun ne olduğunu

söylemenin anlamı nedir? Biçim, renk, işlev, vs… Bir şeyi bilmemizi sağlayan bütün nitelikler, diğer benzer ve zıt niteliklerle ilişkileri içerisinde kavranabilirler.[665]

Hampshire ve Strawson, iki farklı türde itirazı dile getirir. Bu nedenle, her birine farklı bir yanıt vermek gereklidir. Strawson, “ilişkisel görüş kabul edilirse tanımlama yapılamaz; çünkü pratikte tanımlama yapmak, tikellikleri kullanmayı gerektirir” diyor. Ama ardından bu tikelliklere “bağımlı tanımlanabilirlik” (İng. “*identifiability dependence*”) atfediyor. Ancak bu, yani bir tikelliği tanımlayanın, diğer tikelliklerle olan özgün ilişkileri olduğu bir kere kabul edildikten sonra, bunları şeyin içindeki ilişkiler olarak görme noktasında fiili hiçbir engel kalmaz. Hatta Dietzgen’in yaptığı gibi parçaları kimliklendirme konusunu doyurucu bir şekilde inceleyen kavramsallaştırma etkinliğinin herhangi bir analizinin, bizleri ilişkisel görüşü kabul etmeye götüreceği bile iddia edilebilir. Sorun şu ki, Strawson’un kendi kültüründen insanların gerçekliği temel maddi cisimlere bölünmüş olarak algıladıkları iddiası, hiçbir kanıta dayanmaz (bazen çok az ampirik çalışmaya dayanır; bazen de hiç ampirik delil göstermez). Oxford’daki meslektaşları A. J. Ayer, Strawson ve Hampshire’ı “kendi kavramsal sistemimizin kimi temel özelliklerinin, düşüncenin modern eşiti olan dilin gereklilikleri olduğunu varsayarak, *a priori* antropoloji” yapmakla suçlarken benzer bir şikâyeti dile getirmiş oluyorlar.[666]

Bir kere daha, içsel ilişkiler felsefesinin gerçeklikle değil, anlayışımızla ilgili bir konu olduğunu vurgulamak gerekli. Bu felsefenin gerçeklere dayanan temeline saldırmak için, niteliklerin ya da şey olarak kabul edilenlerin gözle görünen karşılıklı bağımlılığının yanlış olduğunun gösterilmesi gerekir. Ancak bu, kimsenin yapmaya kalkışmadığı bir şeydir. O halde soru, sağduyuyu temel alan anlayış ve ilişkisel anlayış arasından hangisini benimsediğimizle ilgilidir. Başka bir deyişle, bardağın dolu kısmını mı, boş kısmını mı görüyoruz? Yapacağınız tercihin hiçbiri yanlış olmaz; sadece, bütün tercihler özgül yansımalarını da beraberinde getirir. Bu tercihi yaparken temel ölçüt, yaptığımız tercihin sorunları

çözmede ya da sorunlardan kaçınmada bize sağladığı faydadır. Marx'ın insan doğası ve yabancılaşma konusundaki görüşlerini açıkladıktan sonra, ilişkisel çerçeveye getirdiğim kendi eleştirel değerlendirmeme bu ölçütten başlayacağım.

Şimdi, içsel ilişkiler felsefesinin ortaya çıkardığı önemli sorunlarla ilgileneceğim. Bunlar öyle sorunlardır ki, bazı modern düşünürler, birilerinin içsel ilişkiler felsefesini benimseyebileceğine ihtimal vermezler (ama bu felsefeyi kabul ettikleri için onlara zaman zaman saldırmayı da ihmal etmezler). Bu noktada, Hampshire'ın itirazı merkezî bir yer kaplar. Zira eğer ilişkisel bakış, birinin aklındaki bilgiyi diğer insanlara iletmesini gerçekten imkânsız hale getiriyorsa, daha fazla söz söylemeye gerek yok demektir. Ancak Hampshire'ın itirazının konumu nedir? Bu itirazın asıl hedefi nedir? Eğer şeyleri ilişkisel olarak anlamak mümkünse, bu biçimde anlaşılan bir şeyi başkalarına iletebilme sorunu, ampirik bir sorundur. İlişkisel anlayışın mümkün olmadığı ise ancak en başından, "*a priori* antropoloji" temelinde mümkündür. Bu nedenle, Marx'ın genel olarak insan doğasını ya da özel olarak kapitalist insanı ilişkisel anlayışının iletilebilir olup olmadığını söylemek şu anda benim işim değil. Benim işim, bu anlayışı iletmek. Sonrasında, bunu başarıp başaramadığımı söylemek de zaten başkalarının işi.[667]

Bütün bu söylenenlerde düzeltmemiz gereken önemli bir nokta var: Farklı bir kavramsal çerçeveye ait ölçütler kullanarak ilişkisel görüşün geçerliliğini test etme girişimleri genel sonuçları itibariyle doyurucu olmalıdır. Marx'ın kavramsal çerçevesinin bizim kavramsal çerçevemiz olmadığı ispatlandıktan sonra, bu çerçevenin bizim biçimlendirdiğimiz olguları iletme konusunda eksiklikleri olduğunu söylemek, Ayer'in değişiyle, "abestir." Ayer'e göre, "dilin yaptığı iş, kategorik yapısına bağlıdır, bu nedenle bizim dilimizden kökten farklı olan hiçbir dil tam tamına aynı işi yapamaz."[668] Tanımlanmış tikellikleri iletmede Marx'ın başarısız olduğu suçlamaları, Hampshire'ın anladığı şekliyle, "tikelliklerin" var olmadığı ve "özdeşlik"in, ayrı varlıklar olduğunu düşündüğümüz

şeyler arasında bir ilişki kurmak için kullanıldığı ilişkisel görüşe göre yöneltilemez bile (Altıncı Bölüme bakınız).

Anlayıştaki bu farklılaşmaya rağmen, Marx söylemek istediğini iletebilir mi? Ayer'e göre bizim dilimizden yapısal olarak farklı olan (ve tam tamına aynı işi yapamayan) bir dil yine de "öz itibariyle aynı bilgiyi" iletebilir.[669] Eğer durum buysa, Marx'ın iletişim kurmadaki başarısını bu ölçüte göre yargılamamız gerekir. Bu açıdan, içsel ilişkiler felsefesini takip ettikleri söylenen Spinoza, Leibniz ve Hegel'in görüşlerini aktarmayı az ya da çok başardıklarını belirtmek önemlidir. Başka türlü kimi modern düşünürlerin onları bu felsefeyi benimsedikleri için eleştirmeleri nasıl mümkün olurdu?

Marx'ın durumunda "özsel olarak aynı" diye niteleyebileceğimiz bilgiyi ikiye ayırabiliriz. İlk olarak Marx; insanlar, çalışma, fabrikalar, devlet vs. dediğinde nelerden söz ettiğini biliyor muyuz? İkincisi, bunların geniş anlamını; yani, bunlarla iletmek istediklerinin tümünü biliyor muyuz? Marx'ın ilişkisel görüşüne rağmen eğer nelerden söz ettiğini biliyorsak bunun nedeni, (Dietzgen'in dediği gibi) insanların şeyleri duyulara dayanan izlenimlerimizin ortak dünyası temelinde kavramlaştırmasıdır. Ardından bu şeyler ister tikellikler ister İlişkiler olarak görülsün, her bir bireyin bu kavramlardan söz ederken ilettiği temel bilgi (duyuya dayanan özsel izlenimler) aynıdır. Bu nedenle, Marx'ın herhangi bir kavramının merkezî özellikleri ya da ana ilişkileri, bu özellik ve ilişkiler başkaları tarafından şeyler olarak alındığında bile üç aşağı beş yukarı aynı kalır.

Ancak gördüğümüz gibi asıl sorun, Marx'ın, ilişkisel yaklaşımının ana kavramlara iliştirilmesine izin verdiği ek özellikleri başkalarına iletmeyi başarıp başaramadığıdır. Eğer Marx'ı anlama konusunda zorluk yaşıyorsak, sorun sermayeden söz ettiğini anlamak değil, her defasında bu kavramın bir parçası olarak kabul ettiği her şeyi kavrayabilmektir. Bu yüzden "sermaye"nin, herkesin paylaştığı ana anlamı nedeniyle Hampshire'ın ve çoğu okuyucunun yine "sermaye" adını verdikleri kendi kavramlarıyla

“özsel olarak aynı bilgiyi” ilettiği; ama Marx’ın bu kavramla çok daha fazlasını iletmek istediği söylenebilir. Yine, Marx’ın bu ek anlamı anlaşılır yapma konusunda ne kadar başarılı olduğu, son tahlilde, Marx’ı anlamayı başarıp başaramadığımızla ölçülebilir.

İçsel ilişkiler felsefesine yöneltilen diğer temel itiraz, bütünü, her bir parçası içerisinde kavramanın uygulamada imkânsız olduğudur. Bu defa Ayer, bu itirazı yönelten taraftadır ve Leibniz’in herhangi bir tikel birey için geçerli olan bir yargının bütün insanlık tarihi için de geçerli olacağı yönündeki düşünceleriyle alay eder.[670] Marx’ın çalışmalarına gelince, Marx’ın parçada bütünü görme becerisini biraz olsun fark etmiş olan Heinrich Popitz gibi kimi eleştirmenler bu keşiflerini bir *ipso facto* eleştiri olarak görürler.[671] Ancak Lukacs ve Sartre seviyesindeki diğer düşünürlerse, Marx’ın düşüncelerinin bu özelliğini onun güçlü yönlerinden biri olarak değerlendirir.[672] Bu tartışmaya katılanlar gerçekten aynı şeyden bahsediyor olabilirler mi?

Sağduyuyu temel alan görüşün “bütün” ve “parça” anlayışı, bütünün (herhangi bir bütünün) parçaların toplamı olduğu bir dünya görüşünden gelir. “Parça”nın kendisi ise aslında farklı ve ayrı olan; ancak basitçe (dışsal ilişkilerle) bir araya getirilmiş birimlerdir. Bütünü anladığımız model ve hatta kurduğumuz analoji, kapalı bir çemberdir. Ancak bütünün her bir parçasında içerildiği iddiası, sıradan dilin kavramlarını kullanmaz; anlamsız görünme pahasına yine de bu kavramları kullanamaz. Bu aslında, Hampshire içsel ilişkiler felsefesini benimseyenlere tikellikleri tanımlama konusunda meydan okurken karşılaştığımız sorunun aynısıdır; zira burada da “özdeşlik” ve “tikel” terimleri, içsel ilişkiler felsefesini benimseyenlerle Hampshire’a aynı şeyi ifade etmezler.

Bu örnekte “parça” ile kastedilen ilişkisel bir kurgudur; parça, belirli bir amaç için gerçeklikten soyutlanmış birimdir. Ancak, benzer şekilde kurgulanmış diğer birimlerle karşılıklı bağımlılığı göz önünde bulundurulur. “Bütün” ise tam da bu karşılıklı bağımlılıktır ve yine belirli bir amaç için parçalarından biri olarak kavramsallaştırılabilir. Böylece, tikellerin ayrıntılı bilgisine gerek

duyulmaz. Hiçbir kavramsal sınır ihlali yapılmaz. Dünya bir deliğe sokulmaya çalışılmaz. Daha ziyade, bu felsefe temelinde “parça” ve “bütün” kavramları, neler olup bittiğini bize iletecek biçimde sahiplenilirler. Açıkça, ne söylendiğini kavramak için, önce kavramları biçimlendiren ilişkisel görüş anlaşılmalıdır.

Sorunun hâlâ devam ettiği söylenebilir: Bütünü böyle ele aldığımızı kabul edelim; yine de, parçanın ne olduğunu biliyor ama tanım gereği, geçmişi ve geleceği de içeren bütünü bilmiyorsak, bu bütünü parçalarından herhangi birinde nasıl görebiliriz? Ancak farklı parça ve bütün anlayışlarıyla ilgilendiğimiz kabul ediliyorsa, bütünün parçada özgün bir anlayış çerçevesinde görüleceği de kabul edilmelidir. Sadece, (kapalı bir çember misali) ayrık parçalarının toplamı olarak anlaşılan bütünde; yani sağduyuyu temel alan görüşe uygun bir bütün anlayışında niteliği tamamlanmış görünen ve bilinebilen bir bütünle ilgilendiğimizi varsayabiliriz. Ancak ilişkisel anlayışa göre (karşılıklı bağımlılığın tarih içerisindeki evrensel ifadesi olan) bütün, hiçbir zaman tamamlanmış değildir ve bu gelenekten gelen söz ettiğim hiçbir düşünür bütünün tüm detaylarını bildiğini iddia etmez.

Bu sınırlama Hegel, Marx, Dietzgen ve benzerlerini bütün hakkında bildikleri şeylerin, o an itibariyle ayrık birimler olarak ele aldıkları parçalarda içerildiğini düşünmekten alıkoymaz. Bildikleri, sadece gözlemledikleri tikel etkileşimleri değil, aynı zamanda bu olgunun doğurduğu değişim ve gelişim kalıplarını da içerir. Yazara ve söz konusu “gerçek”e göre geleceğe; olanak, potansiyel, olasılık ya da kesinlik olarak yansıyan bu kalıplar, incelenen parça içinde kavranılan deneyimlenmemiş bütünün unsurları olurlar. Bu şekilde, Marcuse’nin daha önce metinde belirttiği gibi, Marx’ın kapitalizmi ele aldığı kavramlar, komünizme dair genel anlayışını halihazırda içerir. Hegel gibi içsel ilişkiler felsefesini benimseyen kimi düşünürler, zorunlu olarak bilmedikleri öğeler içeren bu bütüne sistemleri içerisinde bağımsız bir rol atfederler. Marx gibi diğerleri ise atfetmezler. Ancak hepsi için bütün tamamlanmamıştır ve bu anlamıyla parça da bilinemez.

Bitirirken, bu kısa yorumların içsel ilişkiler felsefesini eleştiriler karşısında başarılı bir şekilde savunduğu yanılgısına kapılmadığımı vurgulamak istiyorum. Ancak buradaki amacım Marx'ın ilişkisel anlayışını kabul ettirmekten ziyade, onun ciddiye alınmasını sağlamak. Eğer bu tartışma zarfında, bu görüşün bilimsel ilgi uyandırmaya değmeyecek kadar değersiz olduğunu söyleyen eleştirilerin geçerliliği hakkında şüphe duyulmasını sağladıysam, görevimi yerine getirdiğimi düşünebilirim. Eğer bu felsefenin burada yapabildiğimden daha bütüncül ve geniş ölçekli bir incelemesinin önünü açtıysam, o zaman çabalarım boşa gitmemiş demektir.

660 Stuart Hampshire, *Thought and Action* (Londra, 1959), s. 17

661 Hampshire'a göre iletişim kurma zorunluluğuna uymamak, hiçbir şeyin yerini saptayamamakla, hiçbir şeyi tanımlayamamakla, onu meydana getiren şeylerin neler olduğunu söyleyememekle, tarihini araştıramamakla, doğruyu yanlıştan ayıramamakla sonuçlanır. A.g.e., s. 18ff

662 P. F. Strawson, *Individuals* (Londra, 1965), s. 15, 247

663 A.g.e., s. 23, 25

664 A.g.e., s. 26-28

665 A.g.e., s. 44-45. Strawson'un "karmaşık" ve "basit" tikelliklerle ilgili yaptığı tartışma, bu gibi ilişkilerin varlığı karşısında kendi görüşlerini desteklemek için içsel ilişkilere ne kadar bel bağladığının bir diğer göstergesidir. A.g.e.

666 A. J. Ayer, *The Concept of a Person* (Londra, 1964), s. 33. Ayer şöyle devam ediyor: "Tikellikler ve evrensellikler arasındaki farkı göremeyen ya da bütün söylemelerin öncelikli tikelliklerinin fiziksel nesneler oluğunu kabul etmeyen, bizimkiyle kıyaslanabilir bir dil pekâlâ olabilir." A.g.e. Bu, kendi dilimize bakarak ne olması gerektiği hakkında *a priori* varsayımlar çıkarıp, dilin yeni kullanımlarına sırtımızı dönmememiz için yapılan yerinde bir uyarıdır.

667 Britanya'nın ampirist geleneğinden gelen düşünürlerin Marx'ın epistemolojisini anlama konusunda yaşadıkları zorluk hakkında bakınız Charles Taylor, "Marxism and Empiricism", *British Analytical Philosophy*, s. 233ff. Ampiristler, bilginin dış dünyanın aklımızda bıraktığı izlenimler olduğuna ve bu izlenimlerin formunun herkes için aynı olduğuna inanır. Buna göre, dünya ile ilgili bildiğimiz her şey tümüyle bu izlenimlerin, algıdan sonra oluşan kavramların üzerinde kurulmuştur. Sonuç olarak, dünyayı farklı görme yöntemlerinin, her birinin temel unsurları olan algılanabilir birimlere indirgenebileceği düşünülür. Ancak eğer kavramsallaştırma algılama anında meydana geliyorsa, farklı dünya görüşlerini ayırdığımız birimler kıyaslanamaz demektir. Kıyaslanabildiklerini düşünmek, Marx'ın (çoğumuzun tersine) gerçek dünyadaki her bir unsuru algıladıktan sonra İlişki olarak düşündüğünü söylemeyi güçleştirir.

668 Ayer, *The Concept of a Person*, s. 34

669 A.g.e.

670 A.g.e., s. 32

671 H. Popitz, *Der Entfremdete Mensch* (Basel, 1953), s. 113

672 George Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, (Berlin, 1968), s. 168-169; Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 27-28

EK-II

ELEŞTİRİLERE VERDİĞİM YANIT VE İÇSEL İLİŞKİLER ÜZERİNE NOTLAR

I

Yabancılaşma'nın birinci basımına yöneltilen eleştirilerin çoğu, Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi yorumumu hedef alıyor. İkinci basımın çıkmasından yararlanarak, bu felsefenin savunusunu Ek 1'de yer alan özet fikirlerin ötesinde geliştirmeye çalışacağım.

Marx'a içsel ilişkiler felsefesi atfetmekteki amacım, okuyucuların dikkatini Marx'ın kapitalist toplumun farklı süreçlerini ve kurumlarını analiz ederken temel aldığı özdeşlik varsayımına çekmekti. Bu süreçler İlişki oldukları için, hem birbirlerinin ve hem de bir araya gelerek oluşturdukları bütünün bir yönü olarak anlaşılmıştır. Öte yandan karşılıklı bağımlılıkları ya da etkileşimleri, her bir İlişki içerisinde de görülebilmektedir. Bu iki bakış arasındaki temel fark, bütün üzerindeki vurgu ve odaklanmadadır. Kitapta ilk olarak bu yaklaşımın doğurduğu dil ile ilgili kimi sorunları inceledim; ardından bu yaklaşımı, Marx'ın insan doğası anlayışını ve yabancılaşma kuramını açıklamama yardımcı olması için kullandım.

Beni eleştirenlere göre bu özdeşlik varsayımı gerçek farklılıkları bırakın yorumlamayı, onları belirlemeyi bile imkânsız hale getirir. "Eğer Marx içsel ilişkiler felsefesini benimsediyse" deniyor,

“süreçler arasından birbirleriyle yakından ilişkili olanları, birbirleriyle az ilişkili olanları ve hiç ilişkili olmayanları nasıl ayrıştırabildi? Eğer ilişkiler değiştikçe şeyin kendisi de değişiyorsa, bir şeyin farklı zamanlarda farklı ilişkilere sahip olduğunu nasıl söyleyebildi? Eğer kapitalizmdeki tüm uygulama ve kurumlar aynı yabancılaşmış bütünü yansıtıyorsa, nasıl oluyor da Marx yabancılaşmanın derece ve aşamalarını ayrıştırabiliyor? Her şey zorunlu olarak ilişkiliyse, nasıl oluyor da yabancılaşma ilişkilerdeki bir kopma olabiliyor? Eğer içsel ilişkiler felsefesinde bütün toplumlar bir bütün oluşturuyorlarsa, neden Marx kapitalizmi gelişen bir bütün ve kendisinden önce gelen diğer toplumlardan çok daha etraflıca bütünleşmiş bir toplumsal sistem olarak ele alıyor? Yine, eğer parçalarının işlevsel bağımlılığı veri olarak alınıyor ve zorunlu görülüyorsa, Marx kapitalist sistemdeki çarpıklıkları ve çelişkileri göstermeyi nasıl başarabiliyor?”

Son olarak, (dile getirilme sıklığına bakarsak) en çok sorun oluşturan eleştiri şudur: Nasıl oluyor da içsel ilişkiler felsefesine dayanan bir sistem, herhangi bir süreci ya da bir süreçler topluluğunu “öncelikli” ya da “son kertede belirleyici olarak” seçip ayırabiliyor? Eğer Marx’ın analizindeki bütün değişkenler eşit ise (yani, bütünün ifadeleri olmaları açısından özdeşseler) bazılarının diğerlerinden “daha eşit” olmaları nasıl mümkün olabilir? Eğer durum buysa, o zaman benim bu kitaptaki yorumum sadece, Marx’ın üretim tarzına ve genel olarak ekonomik süreçlere öncelik atfetmesi karşısında yerle bir olmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal olgulara anlamlı bir açıklama getirmeyi de imkânsız hale getirir.[673]

Eleştirilerin hepsi benzer bir forma sahiptir ve Marx’ın yazılarında kimi ayrımlar ortaya çıktığını, ancak içsel ilişkiler felsefesinin Marx’ın bu ayrımları yapmasına ya da bu ayrımlara yeterli ağırlığı vermesine engel olduğunu iddia eder. Bu eleştirileri cevaplamaya başlamadan önce şu noktanın altını çizmek istiyorum: Eleştirmenlerin çoğu, kitabımın Marx’ın kuramlardan bazılarının yararlı açıklamalarını içerdiğine (hangileri olduğu konusunda

ayrışsalar da) inanıyorlar. Elbette, ayrım yapmaya izin vermeyen, salt yoruma dayanan bir çerçeve, açıklama yapmaya da izin vermez. Ama eğer Marx'ın kuramlarından bazılarını açıklayabildiğim kabul ediliyorsa, kimi ayrımları yapma ve bu ayrımları kullanma konusunda başarılı olduğum da kabul ediliyor demektir. O halde nasıl oluyor da *ilkesel olarak* başka ayrımlar yapmamın imkânsız olduğu iddia edilebiliyor? Gereken bütün ayrımları gerçekte yapıp yapmadığım ise yine başka bir konudur. Bu soruya, içsel ilişkiler felsefesini uygulama konusunda tutarlı olmadığım ve ayrımları ortaya çıkarabilmek için el altından dışsal ilişkiler ithal ettiğim biçiminde yanıt verilebilir. Tartışmaların bu noktada kesilmesine engel olan da işte bu yanıtın kendisidir; yani tutarsız olma ve tutarsız olmak zorunda olma olasılığımdır.

Kısaca değinecek olursam, yukarıdaki eleştirilere yanıtım şu: Birincisi, belirtilen ayrımlar Marx'ın yazılarında vardır (Ben bu ayrımlardan sadece hemfikir olduğum birkaç tanesini kullandım). İkincisi, içsel ilişkiler felsefesi Marx'ın bu ayrımları yapmasını (ve Marx'ı yorumlarken benim bu ayrımları yapmamı) engellemez. Üçüncüsü, bu ayrımlara *Yabancılaşma* içerisinde sadece seçtiğim konunun gerektirdiği ölçüde yer verdim.

Marx'ın dünyasındaki her şey içsel ilişkili olmasına rağmen yaptığı araştırmalar, bazı şeylerin diğerlerine nazaran çok daha yakından ilişkili olduğunu ortaya koyar ("ilişki" kavramının her iki anlamı da burada mevcuttur). Eğer Marx, üzerinde çalıştığı sorunla daha yakından ilgilenebilmek için, şeye dair geliştirdiği anlayıştan bu gibi ayrımları soyutlamaya karar verirse, bu şey farklı zamanlarda farklı ilişkilere sahipmiş gibi ele alınabilir. Örneğin her bir kapitalist pratik ve kurum, bütün sistemin yabancılaşmış ilişkilerini yansıtır; ancak yabancılaşmanın daha ayırt edici nitelikleri (birinin yakın çevresinden kopuşu ve bu çevre üzerindeki kontrolü kaybedişi, insani aracıların insani olmayanlarla karıştırılması, düşman ve/veya kayıtsız güçler tarafından manipüle edilmek) sınıflar arasında ve kapitalist toplumun gelişiminin farklı aşamalarında derece ve form farklılıkları gösterir. Bunlardan birini

kabul etmek Marx'ın somut araştırmalar ışığında diğerini kabul etmeyeceği (ve benim etmeyeceğim) anlamına gelmez. Yabancılaşmanın bütün ifadeleri içsel ilişkilidir ve hepsinin kaynağında bireyin etkinliğiyle, ürünüyle, diğer insanlarla ve türüyle arasındaki ilişkilerin kopması vardır (burada da "ilişki" her iki anlamıyla kullanılmıştır). Aynı durum "bütünlük" kavramı için de geçerlidir: Bütün toplumların bir bütün olduğu söylenir ama kapitalizm gelişmiş ve diğer toplumlardan daha bütünleşmiş bir bütün olarak ele alınır. Yine, ilişkilerin dengesini bozan çelişkiler, bu ilişkilerin zorunlu işlevsel bağımlılığıyla bir arada var olabilirler, çünkü burada var olmanın iki farklı düzlemi söz konusudur. Son olarak Marksizmde üretim tarzının özel yeriyle ilgili her şeyin içsel ilişkili olduğu varsayımı Marx'ı (ve de beni) daha önemli görülen faktörleri vurgulamaktan hiçbir şekilde alıkoymaz.

II

Eğer düşünmemin bile imkânsız olduğu söylenen bir şeyi ileri sürebiliyorsam (ve zaman zaman geliştirebiliyorsam) neden bu kadar çok sayıda ciddi okuyucu bunun tersine inanıyor? Çok da farklı olmayan bir durum için Marx (bu örneğe denk düşen daha sert bir dille de olsa) şöyle söylüyor: "Ayrımları görmeyi başardığı yerde bütünü görememesi; bütünü görmeyi başardığı yerde de ayrımları görememesi, kaynağını "tüm hayat"tan alan ve doğal özelliklerini felsefe ya da diğer çalışmalarla zayıflatmayan "sağduyunun" hamlığının bir özelliğidir. "Sağduyuyu teme alan görüş" ayırt edici belirlemeler yaptığında, bu belirlemeler yangından mal kaçırır gibi derhal taşlaşır ve blokları alev alacak şekilde birbiriyle temas ettirmek saçmalığın daniskası olarak görülür."[674] Bahsi geçen eleştirmenlerden çok azı "sağduyu"nun savunucusu olduklarını düşünür (aslında, çoğu kendisini Marksist olarak adlandırır) ama hepsi özdeşlik ve farklılık konusunda bu okulun "ya/ya da" yaklaşımını benimsiyor. Marx ise, bu ilişkilerden sadece birini ele alan bütün çalışmaların gerçekliği çarpıttığını savunur. Burada,

yukarıda yaptığım alıntıyı temel alarak, Marx'ın içsel ilişkiler felsefesi hakkındaki görüşlerimi, özdeşliğin diyalektik anlayışına özel vurgu yaparak yeniden formüle etmek istiyorum.

Marx, özdeşlik ve farklılığı eşit düzeyde ele aldığı durumda, bunların zihnindeki sıralaması önce özdeşlik, sonra farklılık şeklindedir. Dünya görüşünün bir parçası olarak Marx, özdeşliği veri olarak kabul eder. Özdeşlik, farklılıklar görülmeden önce bütünün yönleri arasındaki karşılıklı ilişkidir. Henüz açıkça belirtilmiş olmadığı için adlandırılmayan bu yönler, birbirleri ile olan içsel ilişkileri aracılığıyla aynı bütünü içerdikleri için özdeştirler. Felsefe içerisinde temel olarak üç farklı bütün anlayışı vardır: 1) Modern felsefeye egemen olan ve Descartes'ta bulunan atomist anlayış. Buna göre bütün, basit olguların toplamıdır. 2) Modern yapısalcıların çoğu ile Hegel ve Schelling'de görülen biçimci anlayış. Bu anlayış, bütüne parçalarından bağımsız bir kimlik atfeder ve bu bütünün parçaları üzerinde mutlak bir hâkimiyete sahip olduğunu ileri sürer. Bu durumda gerçek tarihsel özne, bütünün önceden var olan özerk eğilimleri ve yapılarıdır. Gözlem ve araştırmalara, sadece örnek toplamak için girişilir; bütüne "uymayan" olgular ya görmezden gelinir ya da önemsiz sayılır. 3) Marx'ın diyalektik ve maddeci anlayışı (sıklıkla biçimci anlayışla karıştırılır). Bu anlayış, herhangi bir ana parçasında gözlemlendiği haliyle bütünü, ilişkisel parçalarının (etkileşimde bulunan olaylar, süreçler ve gerçek dünyadaki koşulların) yapısal karşılıklı bağımlılığı olarak görür. Benimsenen konumlanma noktasına göre, unsurların sıralanışı ve görece önemleri değişeceği için bu bakış açısı, analizin başlangıç noktası olarak kabul edilen konumlanma noktalarının sayısı kadar bütünlük (yapısal bütünler) olduğunu kabul eder.[675]

Diyalektik ve materyalist bütüne sadece parçalarından yaklaşmak mümkün olsa da bütünün gözlemlendiği fiili parçalar, aslında bu bütünü bu şekilde parçalamaya karar vermenin bir sonucudur. Metinde bundan "parçaları kimliklendirme" sorunu olarak bahsettim ("içsel ilişkili parçalar en başından nasıl oluşturulur?"). Çalışmaları

hem Marx'ın hem de Engels'in takdirini kazanan Dietzgen, duyumsal deneyimlerimize açık olan nitelikleri sıralama ve düzenlemenin sonsuz yolu olduğunu savunur (bunu daha önce belirttik). Burada bir "şey" olan, başka bir yerde başka bir şeyin niteliği ya da yüklemidir. Çizginin nerede çekileceğine; hangi niteliklerin içerilip hangilerinin dışarıda bırakılacağına dair karar, her bir birey tarafından deneyimleri, gereksinimleri (bireylerin mevcut üretim tarzı ile kurdukları ilişki düşünüldüğünde bu, genelde sınıfsal deneyimler ve sınıfsal gereksinimler demektir) ve de doğada bulunan benzerlikler temelinde verilir.

Daha farklılıkları dikkate almadan ve hatta belirlemeden özdeşliği varsaymak, Marx'ın farklılıkları gördüğü yerde özdeşliği, özdeşliği gördüğü yerde de farklılığı görmesine izin verir. Oysa ki farklılıkların önce geldiğini kabul etmek ve dışsal ilişkilere ontolojik bir konum atfetmek özdeşlik anlayışını Aristocu A=A denkliğiyle kısıtlar. Burada her iki A da aynı durağan ve dar bir şekilde tanımlanmış birimi işaret eder. Bu öyle bir birimdir ki, hâlihazırda başka her şeyden farklı olduğu kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre, özdeşlik ve farklılık birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar ve gerçekliğin herhangi iki birimi arasındaki ilişki ya biri ya da diğeri olmalıdır. Özdeşlik ve farklılık konusunda beni eleştirenlerin çoğu, işte bu "ya/ya da" yaklaşımını benimsiyor. Ancak *Yabancılaşma*'da gösterildiği gibi, her ne zaman kabul görmüş sınırlar birer ontolojik veri olarak kabul edilse, tikel etkileşimleri ve gelişmeleri anlama (ve dolayısıyla analiz etme ve sunma) meselesi, böyle bir etkileşim ve gelişimin *olabileceğini* gösterme gerekliliği nedeniyle dallanıp budaklanır. Görünen ve işleyen her şey açısından bağlamın ne kadar önemli olduğu sürekli görmezden gelinir ve küçümsenir; değişimin gerçekleşmesi de sürekli hayretle karşılanır. Çünkü bunlardan hiçbiri şeyin özsel bir niteliği olarak görülmez. Dahası, hiçbir bağ ya da değişim veri kabul edilmediği için sadece o an gözle görünenler hesaba katılır; başka herhangi bir bağın ve değişimin var olmadığı varsayılır. Bu görüş içerisinde her şey, gerçekliği görünene; açıklamaları tek yönlü nedensel yorumlara ve son olarak da bilgiyi,

birbirlerini karşılıklı olarak yok sayan disiplinlerin kontrol ettiği kısmi ve çarpık gerçekliğe indirgeme yönünde baskı yapar. Gerçekliği dışsal ilişkiler açısından anlayan hiç kimse bu baskılardan bağımsız değildir; gerçi, bu baskıların etkisini geciktiren ya da azaltan kimi zıt yönlü güçler de vardır. Sadece, bütünden parçaya doğru ilerleyen bir yöntem; sadece, her bir parçanın bütün içindeki özdeşliğini önceden kabul etmek, gerçek dünyanın ana niteliklerini oluşturan çok yönlü değişim ve etkileşimleri yeterli derecede yansıtmaya izin verir.

Marx araştırmaya ve üzerinde yazmaya başlayacağı birimleri parçalara ayırma konusunda fazla zorlanmamışa benziyor. Başlangıçta herkeste olduğu gibi Marx'ta da bu birimlerin niteliğini belirleyen temel şey, insanların ortak deneyimleridir (ki bu ortak deneyimler dilde ve kültürde bulunabilir). Ancak daha sonra Marx'ın çalışmaları, (Hegel'le tanıştığında benimsediği içsel ilişkiler felsefesi düşünüldüğünde) ortaya çıkardığı ilişkilerle uyumlu olması için, bu birimlerin sınırlarını genişletti. Örneğin genç Marx'ın "emek" kavramını "üretici etkinlik"in eş anlamlısı olarak kullanması bu duruma örnektir. Marx'ın içsel ilişkiler felsefesini benimsemesi ile birlikte "emek", toplumsal bir İlişki olarak anlaşılmaya başlanır. Üretici etkinlik bu kavramın merkezî anlamını oluşturmasına rağmen, kapitalizmde süre giden üretimin zorunlu koşul ve sonuçlarını da içerir. Böylece emek kapitalist toplumun bütün çok yönlülüğünü görmek (ve aynı zamanda araştırmak ve sunmak) için bir konumlanma noktası haline gelir. Marx bu yapısal bütünlükten, emek teriminin görüldüğü her özel durumda bu kavramı ayrıştırır. Böylece emek, üretici etkinliğin kapitalist koşullarından ve sonuçlarından biraz azını; basit üretici etkinlikten ise biraz fazlasını ifade eder. Toplumsal bir İlişki olarak emeğe ait olan niteliklerden kaç tanesinin içerildiği ve bu niteliklerin hangi bileşimine vurgu yapıldığı, eldeki tikel sorunun bir fonksiyonudur. Bu sorunun kendisi ise büyük oranda, diğerlerine göre kimi sorunları daha acil ve/veya gözlemlemesi daha kolay yapan toplumsal koşulların bir fonksiyonudur. "Emek" kavramına atfedilen

özel anlamı kavramaya çalışırken kimi ek terimler bize yardımcı olur; “genel olarak” emek, emek “gücü”, “yabancılaşmış” emek, “soyut” emek, “ücretli” emek, vs. Ancak zaman zaman bu yardımın hiç sunulmadığı da olur. Emeğin parçalarının kimliklendirilmesinde geçerli olan her şey, Marx’ın analizindeki diğer ana unsurların parçalarının kimliklendirilmesinde de aynı derecede geçerlidir.

O halde, Marx’ın analizindeki farklı unsurlar arasındaki özdeşlik, Marx’ın ontolojisinin bir parçasıdır; bu unsurlar arasındaki gerçek farklar ise Marx’ın gözlem ve araştırmaları sonucu ortaya çıkar. Böylece hem özdeşlik hem de farklılıklar, Marx’ın o anki sorunuyla birlikte, neyin neyin parçalarının nasıl kimliklendirileceğini belirlerler. Ancak özdeşlik *her zaman* veri kabul ediliyor olsa bile, sadece *ara sıra* ifade edilir. Yani, Marx kimi süreçlerin “özdeş” olduğunu, diğerlerinin ise “basit yollardan özdeş olmadıklarını” ve bazılarının da “özdeş olmadıklarını” belirtir. Bu gibi durumlarda “özdeşlik” terimi, zaten ayrıştırılmış varlıklar arasındaki olası bir ilişkiyi işaret etmek için kullanılır ki; bu varlıkların başka bir düzeyde (ayrıştırılmadan önceki ve kavramlaştırılmadan önceki durumlarında) özdeş olduğu varsayılır. Önceden kavramlaştırılmış iki birimi ifade etmek karşılıklı bağımlılıklarının ve varlıklarının ortak bir bütünün yönleri olduğunu vurgulamanın bir yoludur. Bu ortak bütün, her iki yönden de görülebilir; her iki yönden de bu bütüne yaklaşılabilir ve bu bütün her iki yönden de sunulabilir. O halde bu yönler de birbirini tamamlayan bütünlüklerin parçalarıdır. Öte yandan Marx’ın üzerinde durmak istediği şey, bir İlişkinin ana anlamı ya da konumlanma noktasına özgü bir şey ise bu, söz konusu İlişkinin diğer İlişkilerle özdeşliği reddedilerek yapılabilir. Böylesi bir ret, özdeşliğin yukarıda sözü geçen ilk etaptaki kabulünü etkilemez. Marx’ın ontolojisine ait ve hiç değişmeyen, kavramsallaştırma öncesi bir özdeşliğin yanı sıra; Marx’ın incelediği konuyu ele alma stratejisinin bir parçası olan ve araştırma ve sunumun ortaya çıkardığı sorunlara göre değişen kavramsallaştırma sonrası bir özdeşliğin olduğunu da kabul etmemiz gereklidir.

Özdeşliğin bu ikili anlamı, yazının başında değindiğim “ilişki”nin ikili anlamıyla örtüşür. Marx’ın analizindeki bütün unsurlar, birbirleri ile iki tarz ilişki içinde yer alır: Özdeşliğin varsayıldığı ontolojik ilişki ve özdeşliğin kimi gerçek bağları ortaya çıkarmanın bir aracı olduğu (fiili ya da potansiyel) ampirik ilişki. Birinci tarz ilişkinin sağladığı prizmanın yokluğunda, ikinci tarz ilişkinin ayırt edici özelliklerinin çoğunun farkına varılamayacaktır.

Emek örneğine dönersek görürüz ki bir toplumsal İlişki olarak emek, değer ile özdeştir; kapitalizmin aynı tarzdaki ilişkilerini farklı konumlanma noktalarından yansıtırlar (değerde bu konumlanma noktası emeğin ürünüdür). Böylece biri diğerini bir uğrak ya da bir yön olarak içinde barındırır. Özdeşlik bu şekilde varsayılır; ama bir yandan da Marx kapitalist üretici etkinlik ile bu etkinliğin ürünleri arasındaki gerçek ilişkileri ortaya çıkartmak amacıyla, emek ve değeri araç olarak kullanılacak birer birim olarak (ki bunlar zamana ve mekâna göre bir şekilde değişen birimlerdir) ayrıştırmaktan geri durmaz. Ancak bu gerçek ilişkiler bir kez ortaya çıkarıldıklarında, çoğu zaman özdeşliğin dilinde ifade edilir, aynı, değerin farklı yönlerinin, toplumsal emeğin “formları” olduğu söylendiği gibi.

Emek değer kuramı, kapitalist ekonomide yer alan farklı işlevsel birimler arasındaki mübadele sonucunda kazandığı çeşitli formlar aracılığıyla değerin geçirdiği başkalaşıma Marx’ın getirdiği yorumdur. Değerin formlarının her biri (meta, sermaye, faiz, kâr, rant, ücret ve para) kendi konumlanma noktalarından ve kendi tarzlarında, yabancılaşmış emek ilişkilerini yansıtırlar. Tümü, sadece böylesi emek koşulları altında mümkündür ve böylesi bir emeğe özgü yollardan faaliyette bulunur yahut diğerlerinin bulunduğu faaliyetten etkilenir. Marx değer ve emeği birbirinden ayırmadan, bu formlar arasındaki ilişkiyi takip etmeye başlayamadı; bu doğrudur. Ancak, bunların ilk başta özdeş olduklarına dair varsayım olmadan, aralarındaki ayrımı kolayca gözden kaçıracağı da aynı derecede doğrudur. Oysa ki bu özdeşliği sıklıkla ön plana çıkararak, değer kuramının bütün unsurları arasındaki karşılıklı etkiye ve belli bir tarihsel dönemin (kapitalizmin) ifadesi olarak gördükleri ortak

işleve dikkatimizi çeker. Tersine, doğrudan emek ve değer arasındaki farklılıkları konu alarak farklılık olgusunu veri kabul etmek (ki bu diğer emek değer kuramı iktisatçılarının kullandığı yöntemdir), emek ve değer arasındaki ilişkinin nedensel bir yorumunun benimsenmesine ve değere kapitalizmin bir ürünü değil de tarih dışı bir olgu olarak muamele edilmesine iter bizi. Bu hatanın Marksizm içinde tekrarlanması, Marx'ın ekonomi politiğinin merkezinde bulunan değerin başkalaşımının yerine, değerin pozitivist anlayışlarından birinin geçmesine yol açar. Bu yer değişikliği "ekonomi politik"ten "iktisat"a geçiş sürecinin de merkezinde yer alır.

Benzer şekilde, (Marx'ın yazılarında en fazla öne çıkan çiftleri sayacak olursak) üretim tarzı ve üretim ilişkileri, özel mülkiyet ve iş bölümü, üretim ve tüketim, altyapı ve üst yapı, sınıf ve devlet arasındaki özdeşlik, gerçek dünyadaki farklılıklarını araştırmanın ontolojik temelini oluştururlar. Her bir örnekte, farklı İlişkiler olarak etkileşimlerinin bütün yönlerinin bir taslağı, sadece başlangıç özdeşlikleri kabul edildikten ve farklı İlişkiler olarak parçaları kimliklendirildikten sonra çıkarılabilir. Emek-değer örneğinde, Marx'ın ortaya çıkardığı gerçek ilişkilerin bazılarından özdeşlik, bazılarından ise farklılık olarak söz edilir.

III

Çalışmalarına ilk başladığı yıllarda Marx, ekonomi politiği, hukuku, etiği, siyaseti, vs.'i eleştirdikten sonra "bunları birleşik; ayrı duran parçaları arasındaki ilişkiyi gösteren bir bütün olarak sunmayı ve en sonunda da (...) bu malzemenin spekülatif incelenişini eleştirmek" istediğini söylüyor.[676] Bildiğimiz gibi Marx, ekonomi politiği sunmanın hiçbir zaman ötesine geçemedi. Hatta kapitalist hayatın bu boyutunu ele alışında bile önemli boşluklar vardır. Bize hiçbir yerde "birleşik; ayrı duran parçaları arasındaki ilişkiyi gösteren bir bütün" olarak yetkin bir kapitalizm yorumu sunulmaz; ama bu ilişkilerden hiçbiri göz ardı edilmez de. Yukarıdaki alıntının

yapıldığı *1844 Elyazmaları* özdeşlik ilişkilerine yapılan açık vurgu aracılığıyla bu bütünlüğü ortaya çıkartma konusunda özellikle etkilidir. Sadece, *Elyazmaları* gibi basılmamış bir eser olan *Grundrisse* (1858) (eserin temel amacı kendi görüşlerini netleştirmekti) benzer bir etkiye sahiptir.Öyleyse, özdeşlik ilişkisinin vurgulanması, Marx'ın yayımlanmış eserlerindeki daha tamamlanmış (aynı zamanda daha kısmi) sistemi inşa ettiği düşünce sürecinde özel bir rol oynar.

Marx'ın diyalektik yöntemi epistemolojisi ile başlar, sorunları araştırma ve bulguları sunma biçimiyle devam eder. Bu yöntem araştırma ve sunum arasında aracılık edecek yeni bir uğrağın kimliklendirilmesini gerektirir (buna şimdilik "zihinsel yeniden kurgulama" diyebiliriz).[677] Bu, yeni öğrenilen şeylerin eskiden bilinen şeylerle birleştirildiği uğraktır; eskiden bilinenleri genişletir ve bir o kadar da düzelterek çeşitlendirir. Marx kapitalizmi bize sunar; ama sunmadan önce onu anlamıştır; hatta sunduğundan farklı bir şekilde anlamıştır. Marx'ın epistemolojisinde içsel ilişkilerin düzenleyici ilke olarak oynadığı rol düşünüldüğünde, araştırmalar sonucu elde edilen bilgilerin Marx'ın zihinsel yeniden kurgulama sürecine özdeşlik ilişkisi olarak geçmesi oldukça doğaldır. Aynı zamanda bu durum, kendi görüşlerini netleştirme amacıyla yapılmış çalışmalarda, bu ilişkilere gösterilen öneme de yansımıştır. Kimi çalışmaların özdeşliğe vurgu yaptığı gibi, bu çalışmalarla ilişkilendirilen kuramlarda da aynı vurguyu görebiliriz. Yabancılaşma kuramı Marx'ın çalışmalarına dağılmış olmasına rağmen, bu kuramın en bütüncül ele alındığı yerler tartışmasız olarak *1844 Elyazmaları* ve *Grundrisse*'dir. Yabancılaşma kuramı, Marx'ın, insanları analizinin geçerliliğine ikna etmek ve onları bu temelde harekete geçirmek için seçtiği yol değildir. Onun için bu kuramın (söz konusu malzemenin bu şekilde düzenlenmesinin ve kavramsallaştırılmasının) önemi, anlayışının çeşitli unsurlarını, insan unsurunun da gözden kaçırılmayacak şekilde birbiri ile birleştirmesinde yatar. Bu kuramın Marx'ın düşünce sistemindeki ana işlevi, kendini aydınlatmadır; yöntemindeki yeri zihinsel

yeniden kurgulama uğrağıdır; mantıksal iskeleti ise özdeşlik ilişkisidir.

Daha önce, eleştirmenlerin yapmadığımı ya da yapamayacağımı söyledikleri ayrıştırmaların varlığını kabul ettim ve bu ayrıştırmaların *Yabancılaşma* içerisinde ele aldığım konunun gerektirdiği ölçüde var olduğunu savundum. Özdeşlik ve farklılığın diyalektik olarak uyumlu olması, eleştirilerde sözü edilen bütün ayrımları yapmama izin verir; ama meşgul olduğum özel inceleme alanı, bu ayrımların hepsini her zaman yapmamı gerektirmez. *Yabancılaşma* Marx'ın görüşlerinin dengeli bir yorumunu sunmaz. Metin içerisinde bunun, eyleme konu olan ve eylemde bulunulan bireyin konumlanma noktasından görülen Marksizm yorumu olduğunu özellikle belirttim. O halde bu, Marksizmin bir versiyonudur; içerdiği zorunlu çarpıtmalar, başlangıç noktasının ve odaklandığı meselelerin bir sonucu olan bir uyarlamadır. Herhangi bir konuda Marx'ın görüşlerinin detaylı bir yorumu, aynı nitelemelere açıktır. Dahası (bana kalırsa) bu durum, Marx'ın *Kapital*'de ekonomi politiği ele alışı için de geçerlidir. *Yabancılaşma*'nın içerdiği tek taraflı duruşun, Marx'ın çoğu yorumundan daha fazla olduğuna inanmıyorum, ki bu yorumlar sıklıkla tikel kuramlarını sistemden ayırma girişimleri ile doludur. Ek olarak, Marksizm üzerine yazan çoğu yazarın tersine, çapraşık bir bütünü tek bir bakış açısından sunmayı denediğimin ve bu yaklaşımın ortaya çıkardığı zorunlu yansımaların ve çarpıtmaların bilincindeyim. Son bölümün başında, yabancılaşmaya odaklanmamın ortaya çıkardığı her türlü çarpıtmayı dengelemenin bir yolu olarak Marx'ın diğer kuramlarının, özellikle de maddeci tarih anlayışının incelenmesi için çağrıda bulunuyorum. Bir o kadar önemli olan içsel ilişkiler felsefesinde, bu çarpıtmaları anlamak ve düzeltmek için gerekli olan felsefi çerçeveyi de ortaya çıkardım.

*Yabancılaşma'*da görülen Marksizmin çarpıklıkları nelerdir? Bunlardan biri özdeşliğe yaptığım vurgudur. Yukarıda bahsedilen eleştirilerin ışığında, özdeşliğe yaptığım bu vurgunun yabancılaşmanın içerdiği çarpıtmalardan biri olduğunu daha açık

ifade etmem gerekirdi. Eğer savunduğum gibi içsel ilişkiler felsefesi, özdeşlik ve farklılığın mantıksal olarak birlikte var olması ise, Marx'ın –başlıca işlevi yeni bilgileri insan merkezli bir düşünsel yeniden kurgulamaya dahil etmek olan– yabancılaşma kuramı özdeşlik uğrağına orantısız bir vurgu yapıyor demektir. Eylemde bulunan ve eyleme konu olan bireyin konumlanma noktasından *Yabancılaşma;* emeği, değeri, sermayeyi, sınıfı ve devleti birbirlerinin bir formu ve aynı ortak bütünün bir ifadesi olarak ele alır. Bu yaklaşımın en büyük olumsuz sonucu, (Marksist tarihin merkezî konusu olan) toplumsal dönüşümün ciddi şekilde güdük bırakılmasıdır. Ama Marx'ın kavramları hakkındaki yorumum, bu durumun bir istisnasıdır; zira kavramların anlamının değişen koşullara göre evrildiğini tekrar ve tekrar belirttim. Üretim tarzının önceliği ve özel olarak da toplumsal ve ekonomik çelişkilerin nesnel yönleri, yabancılaşmaya yapılan bu vurgudan zarar görür. Ancak Marx'ın bu unsurlara verdiği önem düşünüldüğünde onları ihmal etmek yerine eksik değerlendirdiğimi söylemek daha doğru olur. Bu nedenle, beni, gelişen bir sistem olarak kapitalizme ve sistemi, sosyalist bir çözüm yönünde zorlayan güçlere yeteri kadar ilgi göstermemekle suçlayan eleştirmenler, yanlış sebepler ileri sürmelerine rağmen yine de haklıdırlar. Kapitalizmin insana verdiği zararları, yarattığı sorunları ve yeni bir komünist düzenin yaratılması için var olan insani potansiyeli netleştirirken, yabancılaşma kuramı tarihsel değişimin çok yönlü dinamiklerini anlamak ve sonuç olarak insani özgürleşmenin gerçek olanaklarını ortaya çıkarmak için yetersiz bir perspektif sunar. Eğer (Feuerbach'ın dönüştürücü Hegel'i eleştirisini takiben) Marx'ın bireyin sorununu tüm boyutları ile kavrayabilmek için bireyi insanlık tarihinin merkezine koyması gerekseydi, hem çözümü bulmak hem de onun gerçekleştirilmesine yardım etmek, "olguların" farklı bir yoldan düzenlenmesini gerektirecekti.

Yabancılaşma'da Marksizmin en fazla çarpıtılan unsurlarına (bilhassa üretim tarzına, nesnel çelişkilere ve sınıfsal yapıya) en net odaklanan kuram, maddeci tarih anlayışıdır. Ne yazık ki bu kurama

Marksistler ve Marksist olmayanların getirdiği yorumların çoğu, diyalektik içerisindeki özdeşlik uğrağını ya arka plana iter ya da tamamen göz ardı eder ve ekonomik determinizmin bir uyarlamasına dönüşürler. Eğer yabancılaşma kuramı Marx'ın tarihsel dinamiklerinin merkezinde yatan ayrımların bazılarının hakkını veremiyorsa, maddeci tarih anlayışı da birbirlerinin ve aynı ortak bütünün formları olan çeşitli unsurlar arasındaki özdeşliğin aynı derecede hakkını verememekle suçlanabilir. İçsel ilişkiler felsefesi bu iki çarpıtmayı da düzeltmemizi sağlar; zira Marx'ın farklı kuramlarını aynı sistemin tek taraflı uyarlanmaları olarak kavramamıza ve her bir kuramı diğer kuramlarla uyumlu bir biçimde yorumlamamıza imkân tanır.

Maddeci tarih anlayışında bu, muhtemelen en belirgin olarak karşılıklı etkiler söz konusu olduğunda ortaya çıkar. İçsel ilişkiler felsefesi temelinde, dünyadaki bütün unsurların karşılıklı bağımlılığı daima, çok yönlü bir etkileşim olarak anlaşılır. Bu durum, bir unsurun, yapının ya da olayın diğerlerinin formu ya da işlevindeki bir değişimden öncelikli olarak sorumlu olduğu nedensel ilişkileri reddetmez; ancak bu nedensel ilişkileri sınırlandırır. Bir nedensellik iddia edildiğinde, karşılıklı etkileşimlerin oluşturduğu bağlam, bu iddiaya sınırlamalar getirir. Metinde Marx'ın nedensellik iddialarının, karşılıklı etkileri veri kabul edilen bir dizi süreç arasından en önemli etkiyi gösteren süreci işaret ettiğini söyledim. Sadece, burada geçerli olan mantığı açığa kavuşturmakla ilgilendiğim için bu gibi etkilerin ne derece belirleyici olduğunu tartışmadım (yabancılaşmış niteliklerin ve toplumsal ilişkilerin oluşumu dışında). Tarih içerisinde kapitalizmde üretim tarzının nedensel etkisinin gerçekte nasıl işlediği, (karşılıklı etki varsayımı veri alınarak) maddeci tarih anlayışının ana meselesidir.

Marx'ın üretim tarzına atfettiği özel etkiyi takip ederken, içsel ilişkiler felsefesi; Marx'ın konularının birimlerini (ki bu birimlerden biri üretim tarzıdır) verili ve değişmez olarak almamamız konusunda bizi sürekli uyarır. Marx'ın çalışmalarının konusu gerçek insanlardır; insanlık tarihinin koşulları ve olaylarıdır. Ancak,

görüşlerini sorguladığı ve kayıt altına aldığı asıl birimler ayrıştırılmıştır ve bu birimler, bilgisine ve amacına göre değişiklik gösterir. Benzer şekilde, bu birimleri ileten kavramların anlamı da esnekliktir. “Tarih” birimi bile önemli farklılıklar geçirir: Marx’ın aklındaki bazen doğa tarihi, bazen insanlık tarihi, bazen sınıflı toplumların tarihi, bazen kapitalist toplumun tarihi ve bazen de gelişmiş İngiliz (ya da Fransız, Alman, Amerikan) kapitalizminin tarihidir. “Tarih” için oluşturulan sınırlara bağlı olarak Marx’ın analizindeki diğer ana birimlerin büyüklüğü de değişir. Böylece, (doğal dünyanın tarihi olarak anlaşılırsa) tarih içerisinde insan, sadece doğaya ait bir şey ya da sadece doğa yasalarına tabi doğal bir varlık olabilir. (Türlerin tarihi olarak anlaşılırsa) tarih içinde insan, diğer hayvanlardan farklılaştırılarak insan olarak soyutlanır. (Sınıfların tarihi olarak anlaşılan) tarih içinde insan, sınıfsal bir varlık olarak soyutlanır; bu anlayış içerisinde tarihin gerçek öznesi sınıftır. (Kapitalizmin tarihi olarak anlaşılan) tarih içinde insan (ki bu tarih bugünden başlar ve geriye doğru ilerler), kapitalizmin en tipik ürünüdür ve bu haliyle *Yabancılaşma*’nın ana konusunu oluşturur. (Modern İngiliz tarihi olarak anlaşılan) tarih içinde insan, tikel uluslar, dinler, partiler ve bir o kadar da sınıf fraksiyonları olarak soyutlanır. Biz de “tarih”in soyutlanmasının sadece bu derecesinde güdü ve tercihlerden bahsetmeye başlayabiliriz.

Hangi tarz ekonomik süreçlerin belirleyici olduğu ve bu süreçlerin hangi anlamda belirleyici oldukları, tarihin üzerinde çalıştığımız soyutlama derecesinden etkilenir. Örneğin, kabul ettiğimiz çerçeve kapitalizm olduğunda ekonomik güçlerin öncelikli olduğuna duyduğumuz inanç, kapitalist ekonomi politiğin detaylı bir incelemesine ve Marx’ın kapitalist ekonomi politikte bulduğu alternatif gelişmeleri kabulümüze dayanır. Dahası, tüketim, bölüşüm ve mübadele bu önceliği üretim ile birlikte paylaşır; çünkü kapitalizm tam da bu demektir. Ancak türlerin tarihi olarak anlaşılan tarihte, ekonomik süreçler Marx’ın çizdiği çerçeveye ya insan doğası anlayışının bir parçası olarak (üretici etkinlik ile insanın güçleri, gereksinimleri ve doğası arasında Marx’ın kurduğu ilişkiler

aracılığıyla) ya da sınırlı sayıda toplumun araştırılmasına dayanan düşük düzeydeki genellemeler olarak dâhil olurlar. Bu biçimde kurgulanmış tarih hakkındaki daha genel iddialar (insanın siyasetle ya da kültürle uğraşmadan önce karnının tok olması gerektiği gibi), kapitalizmin tarihi olarak anlaşılan tarihe yöneltilen daha özel iddialara kıyasla, istisnalara daha az açıktır.

Marx'ın belirlenimci olduğuna dair süre giden tartışma (ki bu tartışmanın her iki tarafı da Marx'tan bolca alıntı yapar), birbiriyle çelişen her alanda "tarih"in soyutlama derecesine yoğunlaşarak büyük oranda çözülebilir. Böyle olunca sorun, Marx'ın belirlenimci olup olmadığının tartışılmasından çıkar; Marx'ın nerelerde belirlenimci olduğunun ve nerelerde olmadığının ortaya çıkarılmasına ve her ikisini birden nasıl olabildiğinin yorumlanmasına kayar. Marx soyutlama derecesini sık sık değiştirdiği (ve açıklamanın mantığı her bir derecede farklılaştığı) için, bu yaklaşım, aynı çalışma içerisinde özgürlük ve zorunlulukla ilgili görünürde çelişen iddiaları değerlendirebilmemizi sağlar. Belirlenim tartışmasına alternatif bir yaklaşım, *Yabancılaşma* içerisinde benimsenmiştir. Bu yaklaşım "neden" ve "belirlenim" kavramlarının esnek anlamlarının altını çizer. Ancak bu varyasyonun sebeplerini yeterince ortaya çıkartmaz. O halde, eğer Marx'ın maddeci tarih anlayışı, üretim tarzının tarih içerisindeki belirleyici rolü ile ilgileniyorsa; ne üretim tarzı, ne tarih, ne de birinin diğerini belirlediği ile söylenmek istenilen şey, içsel ilişkiler felsefesinin yardımı olmadan doğru bir şekilde yorumlanamaz (bu durum, bu kitapta açıkça gösterilir; Lukacs, Sartre, Marcuse, Le Febvre, Kosik ve diğerlerinin çalışmalarında ise üstü kapalı olarak kabul edilir). Bu kısıtlı yerde maddeci tarih anlayışını açıklayabildiğim kanaatinde elbette değilim; sadece, içsel ilişkiler felsefesine dayanan bir açıklamanın neye benzeyeceğini göstermeye çalıştım.

Son olarak, şu noktaya dikkatinizi çekmek istiyorum: İçsel ilişkiler çerçevesinde Marksizm sunumumu eleştirenlerin çok azı, Marx'ın dili sıra dışı kullanımının ortaya çıkardığı sorunlar

karşısındaki derin hassasiyetimi paylaşıyormuş gibidir. Eleştirmenlerin çoğu, topladığım kanıtları reddetmeden yahut kendileri bir tanım önermeden, basitçe gözden kaçırdığımı ya da hakkını vermediğimi söyledikleri farklılıkların açık bir şekilde ve doğrudan belirtilebileceğini varsayar: "Marx üretim tarzının öncelikli olduğuna inanır", "Marx'a göre altyapı üst yapıyı belirler." Ama zaten sorun, aynı ayrımın farklı ve açıkça bir biri ile çelişen ifadelerini bulmamızdan ve kitabın başında Pareto'nun dile getirdiği ikilemi yaşamamızdan kaynaklanıyor. Marx'ın epistemolojisini çalışmamı tetikleyen de yine bu noktadır: Marx'ın sözcükleri yarasalar gibi; onlara bakan hem bir fare hem de bir kuş görebilir. Bu sorunun ne kadar ciddi olduğu kabul edilmeden *Yabancılaşma*'da önerilen çözüm muhtemelen kimilerine olduğu gibi yanlış ve yıkıcı; ya da başka bazılarına olduğu gibi gereksiz görünecektir. Belki de, kitabın Birinci Bölümünde sorunun ne olduğuyla ilgili anlatılanlarla hem fikir olmayanlar, okumayı bıraksalar daha iyi olur. Şunu da belirtmek gerekir ki, rahatsızlık veren bu sorunlar için başka bir açıklama önermek (ki henüz yapılmamıştır), Marx'ın dilini anlamadaki zorlukların farkına varan ama içsel ilişkiler felsefesini reddeden eleştirmenlerin sorumluluğundadır.

673 *Yabancılaşma*'nın içsel ilişkiler felsefesini eleştiren değerlendirmeler için bakınız *Social Theory and Practise* (Bahar 1973), *Social Research* (Bahar 1973), *Contemporary Sociology* (Bahar 1973), *Soviet Studies* (Temmuz 1972), *Radical Philosophy* (Bahar 1974) ve *Canadian Journal of Philosophy* (Mart 1974). Benzer itirazlara başka yerlerde de yer verilmiş olmasına rağmen, EK-II'de yanıtlamaya çalışacağım temel değerlendirmeler bunlar. Marx'ın felsefesine getirdiğim yoruma gösterilen tepkilerle daha yakından ilgilenmek isteyen okuyucular için bakınız *New York Review of Books* (9 Mart 1972), *Science and Society* (Yaz 1972), *American Political Science Review* (Sonbahar 1972) ve *Political Studies* (Haziran 1972).

674 "Die Moralisierende Kritik", *Werke* IV, s. 339

675 Bütünlükle ilgili farklı görüşleri gösteren bir taslağı ilk olarak Karel Kosik *la Dialectique du concret*, Roger Dangeville (çev.) (Paris, 1970), s. 35'de sunmuştur. Ancak ikinci ve üçüncü bütünlük anlayışları arasında önemli farklılıklar vardır.

676 *1844 Elyazmaları*, s. 15

677 Marx'ın yöntemindeki farklı uğrakların daha bütüncül bir açıklaması için bakınız Bertell Ollman, "Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Tartışmaya Başlangıç",

Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar, İstanbul: Yordam Kitap, s. 154-189

KAYNAKÇA

MARX VE ENGELS'İN ESERLERİ

Karl Marx

Kapital I, Samuel Moore ve Edward Aveling (çev.), Moskova, 1958.

Kapital II, Moskova, 1957

Kapital III, Moskova, 1959

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, N. I. Stone (çev.), Chicago, 1904.

1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları, T. B. Bottomore (çev.), içinde Fromm, Erich, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, New York, 1963.

1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları, Martin Milligan (çev.), Moskova, 1959.

1844 Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları, Ria Stone (çev.), 1949.

Frühe Schriften I, Stuttgart, 1962.

Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Ön Çalışma, Berlin, 1953.

Letters to Dr Kugelmann, Londra, 1941.

Writings of the Young Marx on Philosophy and Society, L. O. Easton ve K. H. Guddat

(çev. ve drl.), New York, 1967.

Felsefenin Sefaleti, Moskova

Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, E. J. Hobsbawm (drl.) ve Jack Cohen (çev.), New York, 1965.

Artı-Değer Teorileri, G. A. Bonner ve Emile Burns (çev.), Londra, 1951.

Artı-Değer Teorileri III, S. W. Ryazanskaya ve R. Dixon (drl.), Jack Cohen ve S. W. Ryazanskaya (çev.), Moskova, 1971.

Karl Marx ve Friedrich Engels

Briefwechsel II, Berlin, 1949.
Sömürgecilik Üzerine, Moskova.
Komünist Manifesto, Samuel Moore (çev.), Chicago, 1945.
Alman İdeolojisi, R. Pascal (çev.), Londra, 1942.
Gesamtausgabe I, II, III, V. Adoratsky (drl.), Berlin, 1932.
Kutsal Aile, R. Dixon (çev.), Moskova, 1956.
Kleine Okonomische Schriften, Berlin, 1955.
Selected Correspondence, Dona Torr (drl. ve çev.), Londra, 1941.
Selected Writings I,II, Moskova, 1951.
Uber Erziehung und Bildung, P. N. Grusdew (drl.), Berlin, 1960.
Werke, I, III, IV, Berlin, 1959-1961.

Friedrich Engels

İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu, W. O. Henderson ve W. H. Chaloner (çev.), Oxford, 1958.
Doğanın Diyalektiği, Clement Dutt (çev.), Moskova, 1954.
Germany: Revolution and Counter-Revolution. Londra, 1933.
Anti-Dühring, Emile Burns (çev.). Londra

MARX VE MARKSİZMLE İLGİLİ KAYNAKLAR

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch*, Londra, 1962.
Althusser, L. "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" içinde *Lenin and Philosophy*, B. Brewster (çev.), New York, 1971
'*Kapital*'in Nesnesi', *Kapital'i Okumak*, Paris, 1965.
Marx İçin, Paris, 1966.
Ash, William. *Marxism and Moral Concepts*, New York, 1964.
Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.
Axelos, Kostas. *Marx penseur de la technique*, Paris, 1961.
Berlin, Isaiah. *Karl Marx*, Londra, 1960.

Two Concepts of Liberty, Oxford, 1958.

Bernstein, Edward. *Evolutionary Socialism*, Edith Harvey (çev.), Londra, 1909.

Bigo, Pierre. *Marxisme et humanisme*, Paris, 1953.

Blackburn, R. "A Brief Guide to Bourgeois Ideology", *Student Power*, R. Blackburn ve A. Cockburn (drl.). Londra, 1969.

Blake, William. *An American Looks at Karl Marx*, New York, 1939.

Bober, Mandel. *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge, 1950.

Böhm-Bawerk, Ludwig V. *Karl Marx and the Close of his System*, Alice A. MacDonald (çev.). Londra. 1890.

Calvez, J. Y. *la Pensie de Karl Marx*, Paris, 1956.

Carew-Hunt, R. N. *The Theory and Practice of Communism*, Londra, 1963.

Carpenter, N. *Guild Socialism*, Londra, 1922.

Cathrein, Victor. *Socialism*, Victor Gettleman (çev.), New York, 1962.

Cole, G. D. H. *A History of Socialist Thought II*, Londra, 1954.

Dunayevskaya, Raya. *Marxism and Freedom*, New York, 1958.

Eastman, Max. *Marx and Lenin: The Science of Revolution*, New York, 1922.

Fromm, Erich. *Marx'ın İnsan Anlayışı*, New York, New York, 1963.

Garaudy, Roger. *Theorie materialiste de la connaissance*, Paris, 1953.

Goldman, Lucien. *Recherches dialectiques*, Paris, 1959.

Gurvitch, Georges. *Etudes sur les classes sociales*, Paris, 1966.

Habermas, J. "İdeoloji olarak Teknoloji ve Bilim" içinde *Toward a Rational Society*, J. J. Shapiro (çev.), Boston, 1970.

Hirsch, Max. *Democracy versus Socialism*, New York, 1901.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1962.

Marx and the Marxists. Princeton, 1955.

Towards the Understanding of Karl Marx, New York, 1933.

Jordan, Z. A. *The Evolution of Dialectical Materialism,* New York, 1967.

Kamenka, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism*, Londra, 1962.

Kolakowski, Leszek. “Karl Marx, and the Classical Definition of Truth”,

Revisionism, Leopold Labedz (drl.), Londra, 1962.

Kosik, Karel. *la Dialectique du concret*, Roger Dangeville (çev.), Paris, 1970.

Landshut, S. ve Mayer, J. P. *Karl Marx, der Historische Materialismits. Die Frühschriften I*, Leipzig, 1932.

Lefebvre, Henri. *Logique formelle - logique dialectique*, Paris, 1947.

Marx’ın Sosyolojisi, N. Guterman (çev.), New York, 1968.

Lenin, V. I. *Felsefe Defterleri*, Moskova, 1961.

Levy, *H. A Philosophy for a Modern Man*. Londra, 1938.

Lichtheim, George. *Marxism*. Londra, 1965.

Lichtman, Richard. “Marx’s Theory of Ideology”, *Socialist Revolution*, no. 23 (Nisan 1975).

Lindsay, A. D. *Karl Marx’s ‘Capital’*, Londra, 1925.

Lukacs, George. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Berlin, 1923.

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

Mandel, Ernest. *Traite d’economie marxiste*, Paris, 1962.

Mao Tse-Tung. *Çelişki Üzerine*, Pekin, 1952.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*, Boston, 1967.

Us ve Devrim, Boston, 1964.

Sovyet Marksizmi, New York, 1961.

McLellan, David. *The Young Hegelians and Karl Marx*, London, 1969.

Mepham, John. “The Theory of Ideology in Capital”, *Radical Philosophy*, no. 2 (Yaz 1972).

Meszaros, Ivan. *Marx’s Theory of Alienation*, Londra, 1970.

Meyer, A. G. *Marxism: The Unity of Theory and Practise*, Ann Arbor, 1963.

Miliband, Ralph. "Marx and the State", *The Socialist Register*, New York, 1965.

Mills, C. Wright. *The Marxists*. New York, 1962.

Naville, Pierre, *le Nouveau leviathan I*, Paris, 1967.

"Alienation and the Analysis of the Modern World", *The Review*, IV,1 (1962).

Ollman, Bertell. "Introduction" , Wilhelm Reich, *Sex-Pol: Marxist Writings, 1929-1934*, New York, 1973.

"Marksizm ve Siyaset Bilimi: Marx'ın Yöntemi Üzerine Bir Tartışmaya Başlangıç", *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, İstanbul: Yordam Kitap

"The Marxism of Wilhelm Reich, or the Social Function of Sexual Repression", içinde D. Howard ve K. Klare (drl.), *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*, New York, 1971.

"Marx's Use of 'Class' ", *American Journal of Sociology*, LXIII, (Mart 1968).

"Toward Class Consciousness Next time: Marx and the Working Class", *Politics and Society* (Sonbahar 1972).

Pannekoek, Anton. *Lenin'in Filozofluğu*, Anton Pannekoek (çev.), New York, 1948

Pappenheim, Franz. *The Alienation of Modern Man*. New York, 1959.

Pareto, Vilfredo. *les Systemes socialistes II*, Paris, 1902.

Plamenatz, John. *German Marxism and Russian Communism*, Londra,1961.

Man and Society II, Londra, 1965.

Popitz, H. *Der Entfremdete Mensch*, Basel, 1953.

Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları II*, Londra, 1962.

Poulantzas, N. ve Miliband, R. "Kapitalist Devlet Sorunu", *Ideology in Social Science*, R. Blackburn (drl.), New York, 1973.

Robinson, Joan. *An Essay on Marxian Economics*, Londra, 1963.

On Re-reading Marx, Cambridge, 1953.

Rubel, Maximilien. “la Charte de la Premiere Internationale”, *le Mouvement social*, no. 51 (Nisan-Haziran 1965).

“Fragments sociologiques dans les inedits de Marx”, *Cahiers internationaux de sociologie*, xxıı (1957).

“Introduction a 1’ethique marxienne”, *Pages choisies pour une ethiqite socialiste*, Paris, 1948.

Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, Paris, 1957.

“les Premieres lectures economiques de Karl Marx (II)”, *Etudes de marxologie,* Cahiers de l’I.S.E.A., cilt 5, no. 2 (Ekim 1959).

“la Russie dans l’oeuvre de Marx et Engels: leur correspondance avec Danielson”, *la Revue socialiste* (Nisan 1950).

Schaff, Adam. *A Philosophy of Man*. London, 1963.

Schumpeter, Joseph. Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, New York, 1947.

Seeman, Melvin. “On the Meaning of Alienation”, *American Sociological Review*, xxiv, 1959.

Selsam, Howard. *Socialism and Ethics*. New York, 1943.

Seve, Lucien, *Marxisme et thiorie de la personnalite*, Paris, 1969.

Shaw, George Bernard. *Bernard Shaw ve Karl Marx*, R. W. Ellis (çev.), New York, 1930.

Sheed, F. J. *Communism and Man*. Londra, 1938.

Strachey, John. *The Nature of Capitalist Crisis*. New York, 1935.

Sweezy, Paul. *Kapitalist Gelişme Teorisi*, New York, 1964.

Taylor, Charles. ‘Marxism and Empiricism’, *British Analytical Philosophy*, Bernard Williams ve Alan Montefiore (drl.). Londra, 1966.

Thier, Erich. *Das Menschenbild des Jungen Marx*, Gottingen, 1957.

Trotsky, Leon. *The Living Thoughts of Karl Marx*, New York, 1963.

Tucker, Robert. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1964.

Veblen, Thorstein. “The Economics of Karl Marx: II”, *The Place of Science in Modern Civilization and other Essays*, New York, 1961.

Venable, Vernon. *Human Nature: The Marxian View*, New York, 1945.

Webb, Sidney. *The Decay of Capitalist Civilization*, Londra, 1923.

Marxismusstudien I-VI, Iring Fetscher (drl.). Tubingen, 1954-1969

Reminiscences of Marx andEngels, Moskova

Socialist Humanism, Erich Fromm (drl.), New York, 1965.

DİĞER KAYNAKLAR

Ayer, A. J. *The Concept of a Person*, Londra, 1964.

Barry, Brian. *Political Argument*, Londra, 1965.

Bradley, F. H. *Appearance and Reality*, Londra, 1920.

Buber, Martin. “Productivity and Existence”, *Identity and Anxiety*, Maurice R. Stein ve diğerleri (drl.), Glencoe, 1960.

Dietzgen, Joseph. *The Positive Outcome of Philosophy*, W. W. Craik (çev.), Chicago, 1928.

Feuerbach, Ludwig. *Samtliche Werke II*, V. Wilhelm Bolin ve Friedrich Jodl (drl.), Stuttgart, 1959.

Das Wesen des Christentums II, Berlin, 1956.

Fromm, Erich. *Özgürlük Korkusu*, Londra, 1942.

Gerth, Hans ve Mills, C. Wright. *Character and Social Structure*, Londra, 1961.

Hampshire, Stuart. *Thought and Action*, Londra, 1959.

Hegel, G. W. F. *The Logic of Hegel*, William Wallace (çev.) içinde *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford, 1965.

Tinin Görüngübilimi, J. B. Baillie (çev.), Londra, 1964.

Samtliche Werke III, Karl Rosenkranz (drl.), Stuttgart, 1927.

James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1956.

Leibniz, G. W. *Nouveaux essais sur Ventendement humain*, Paris, 1966.

Monadoloji, Paris, 1952.

Reich, Wilhelm. *Kişilik Çözümlemesi*, T. P. Wolfe (çev.), New York, 1961.

Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı, T. P. Wolfe (çev.), New York, 1946.

Sartre, Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları*, Hazel E. Barnes (çev.), Londra, 1963.

Spinoza, B. *Etik*, A. Boyle (çev.), Londra, 1925.

Strawson, P. F. *Individuals*. Londra, 1965.

Whitehead, Alfred N. *The Concept of Nature*, Ann Arbor, 1957.

Process and Reality, Londra, 1929.